Marshall **Sahlins** Istorijos salos





1. Cooko kelionės priedas, arba *Le calcul sauvage*
2. Kiti laikai, kiti papročiai: istorijos antropologija
3. Svetimšalis karalius, arba Dumézilis tarp fidžiečių
4. Kapitonas Jamesas Cookas, arba Mirštantis dievas
5. Struktūra ir istorija



ALK



KAPITONAS JAMESAS COOKAS

/ Portretas pagal Berthoudo litografiją, XIX a. /

Marshall **Sahlins** *Istorijos salos*

IŠ ANGLŲ KALBOS VERTĖ SAULIUS REPEČKA

LIETUVOS RAŠYTOJŲ SĄJUNGOS LEIDYKLA
VILNIUS



UDK 392(96)
Sa66

This edition is published with the support
from the Open Society Fund – Lithuania and from the CEU
Translation Project of the Open Society Institute – Budapest
Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

Versta iš:
Marshall Sahlins, *Islands of History,*
Chicago: The University of Chicago Press,
1985.

Viršeliuose:
Tatuiruotas karys, 1804 m. piešinys, t. p. Polinezijos genčių
karo, kulto, buities reikmenys

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-39-289-6

TURINYS

ĮVADAS

Istorijos tvarka paklūsta kultūros tvarkai skirtingose visuomenėse skirtingai, ir tai lemia prasmingos schemos. Priešingas teiginys taip pat teisingas: kultūros schemos paklūsta istorijos tvarkai, nes didesniu ar mažesniu mastu jų reikšmės naujai įvertinamos kiekvieną kartą, kai su jomis praktiškai susiduriama. Šių priešybių sintezė atsiskleidžia istorijos subjektų, tai yra tautų, apie kurias kalbama, kuriamojoje veikloje. Tautos įgyvendina savo sumanymus ir suteikia reikšmę savo siekiams, remdamosi esama kultūrinės tvarkos samprata. Šiuo požiūriu kultūra yra istoriškai atkuriama veikloje. Vėliau pacituosiu Cliffordo Geertzo teiginius, bylojančius, kad įvykis yra unikali visuotinio fenomeno aktualizacija, sąlyginė kultūrinės schemos realizacija – ir tai būtų neblogas istorijos apibūdinimas *tout court**. Kita vertus, tada, kai sąlyginės veiklos aplinkybės neprivalo atitikti tos reikšmės, kurią kokia nors grupė norėtų joms priskirti, sakoma, kad tautos persvarsto savo konvencionalias schemas. Šiuo atžvilgiu kultūra istoriškai kinta veikloje. Galime netgi kalbėti apie „struktūrinę transformaciją", nes kai kurių reikšmių kitimas keičia pozicinį kultūrinių kategorijų santykį – taigi įvyksta „sistemos pakitimas".

Tokios yra svarbesnės toliau pateikiamų apybraižų idėjos. Jas galima apibendrinti teiginiu, kad tai, ką antropologai vadina „struktūra", – simboliniais kultūrinės tvarkos santykiais, – yra istorijos objektas.

---

* *labai trumpai, tiesiog* (pranc.) – vert.

Šis teiginys aiškiai paneigia „struktūros" ir „istorijos" sąvokų priešpriešą, aptinkamą visuose žmonijos moksluose. Tarkime, esu susidūręs su tokiu „pasaulio sistemos" teoretikų tvirtinimu: kadangi atokiuose kraštuose gyvenančios visuomenės, kurias paprastai tyrinėja antropologai, yra atviros radikalioms, iš išorės kapitalistinės Vakarų ekspansijos sąlygotoms permainoms, tai prielaida, kad šios visuomenės veikia pagal kokią nors autonominę kultūros logiką, negali būti svarstoma. Šiuo atveju atvira sistema painiojama su sistemos nebuvimu. Dėl to nepajėgiame atsižvelgti į pasaulinės sistemos – ši, be to, atkakliai tebebūdrauja – vietinių apraiškų įvairovę. Pati pasaulinės sistemos teorija leidžia išsaugoti satelitines kultūras kaip kapitalo reprodukcijos priemones dominuojančioje Europos tvarkoje. Bet tokiu atveju dėl kintančio vadinamosios dominuojančios tautos pranašumo Europos galia tampa priklausoma nuo pačių satelitinių kultūrų tvarkos ir net kūrybiškos jų transformacijos.

Keliu šį klausimą todėl, kad mano knygoje daugiausia kalbama apie tolimus pavyzdžius, pasaulinės sistemos apraiškas Pietų jūrų kraštuose. Retsykiais paaiškės, kad čiabuvių kultūros autonomiją patvirtina tik istorinių reakcijų mįslės. Prisiminkime, pavyzdžiui, maorių didvyrio Hone Heke mitinį praktinį pasipriešinimą. 1845 m. Hone Heke išrikiavo savo karius mūšiui, šie puolė ir, patys to neketinę daryti, užėmė didžiausią kolonijinę gyvenvietę Naujojoje Zelandijoje. Tačiau tai buvo tik *diversinė taktika,* skirta pasiekti tikslą, kurį Hone Heke visada laikė daug svarbesniu už visus kitus ir kurį jam buvo pavykę keturiomis įvairiomis progomis įgyvendinti, tai yra nuversti konkretų britų virš miestelio iškeltą vėliavos stiebą. „Kovokime, – sakė jis, – tik dėl vėliavos stiebo." Kadangi norint suvokti vado Hone Heke susidomėjimą vėliavos stiebu reikėtų grįžti prie pačių visatos ištakų, smulkesnės šios istorijos detalės telieka antram skyriui. Tačiau tos detalės tik patvirtins čia išsakytą mano nuomonę: isto-

rijos įvykiai visai nėra tokie egzotiški, kaip gali pasirodyti, kalbant apie tokius atvejus.

Tos pat rūšies kultūros kaita, skatinama iš išorės, bet derinama iš vidaus, tęsiasi tūkstantmečius. Taip yra ne vien dėl to, kad vadinamosios primityvios bendruomenės iš tiesų niekada nebuvo tokios izoliuotos, kaip su pasitenkinimu manė evoliucinės pirmykščio prado idėjos apsėsta ankstesnių laikų antropologija (plg. Wolf, 1982). Dinaminių elementų veikla – įskaitant susidūrimus su išoriniu pasauliu, turinčiu savo įsakmių apibrėžimų, ir su kitais žmonėmis, kurie turi savo ribotų ketinimų, – visuomet reiškiasi žmonių patirtyje. Istorija kuriama tam tikros visuomenės viduje iš esmės taip pat kaip ir tarp visuomenių.

Vis dėlto svarbesnis klausimas, kurį keliu šiose apybraižose, yra dvejopa egzistencija ir sąveika tarp visuomenėje nustatytos kultūros tvarkos ir tos, pagal kurią gyvena žmonės: struktūra konvencijoje ir aktualizuojama, ir virtuali, ir aktuali. Savo praktiniais projektais ir socialinėmis sutartimis, būdami informuoti apie visų pripažintas asmenų bei daiktų prasmes žmonės šioms kultūrinėms kategorijoms kelia empirinį pavojų. Kiek simboliškumas tokiu atveju yra ir pragmatiškumas, tiek sistema yra reprodukcijos ir variacijos sintezė laike.

Net jei kultūra, kaip teigia antropologai, yra prasminga tvarka, vis tiek veikloje prasmių visada tyko rizika. Pavyzdžiui, rizikingas dalykas joms yra referencinis ryšys su daiktais (t.y. pavojus jų tyko ekstensijoje). Daiktai ne tik turi savo *raison d'être**; nepriklausomai nuo to, kaip su jais gali pasielgti žmonės, jie neišvengiamai neproporcingi ženklų, per kuriuos yra suvokiami, prasmei. Daiktai kontekstualiai yra konkretesni už ženklus ir potencialiai visuotinesni. Jie konkretesni tiek, kiek ženklai yra reikšmių klasės, nesusijusios kaip sąvokos su jokiu konkrečiu referentu (arba

---

**buvimo prasmę* (pranc.) – vert.

„be stimulo“). Taigi daiktai susiję su savo ženklais kaip empiriniai simboliai su kultūriniais tipais. Bet kartu daiktai yra visuotinesni už ženklus, nes turi daugiau savybių (daugiau „tikrovės“) nei ženklams svarbūs skirtumai bei vertės. Todėl kultūra yra žaidimas, žaidžiamas su gamta, ir jo metu sąmoningai ar nesąmoningai – čia perfrazuoju Marcą Blochą – seni vardai, kuriuos dar taria visų lūpos, įgyja labai nutolusias nuo savo pradinės reikšmės konotacijas. Tai vienas iš istorinių procesų, kurį vadinsiu „funkciniu kategorijų perkainojimu“.

Egzistuoja ir kitas panašus procesas, priklausomas nuo to, ką Hilary Putnam (1975) vadina „lingvistinės veiklos pasiskirstymu“. Šiuo atveju vėl iškyla tam tikrų skirtumų tarp prasmės ir referencijos, tarp ženklo intencijos ir jo ekstensijos. Ženklo prasmę (Saussure'o „vertę“) lemia jo opoziciniai ryšiai su kitais sistemos ženklais. Todėl ženklas yra visas ir sistematiškas tik visuomenėje (arba kalbančiųjų bendruomenėje) kaip visumoje. Kiekvieną kartą, kai ženklą kaip nuorodą vartoja atskiras asmuo ar grupė, realizuojama tik labai maža kolektyvinės ženklo prasmės dalis. Atmetus konteksto įtaką, šis prasminės veiklos pasiskirstymas yra – kalbant apibendrintai – žmonių socialinės patirties ir interesų skirtumų funkcija. Tai, kas man yra „(kažkoks) plazdantis paukštis“, tau (ornitologui) yra „ligotas paukštvanagis“ ir galbūt „vargšelis“ kam nors kitam (SPCA nariai; Stern, 1968). Kapitonas Cookas havajiečių žyniams pasirodo kaip protėvių dievybė, vadams – labiau kaip dieviškas karys, o paprastiems vyrams ir moterims, aišku, kaip kažkas kita ir ne taip didinga (skyrius 4). Remdamiesi skirtingais požiūriais ir turėdami skirtingą socialinę galią objektyvizuoti savo interpretacijas, žmonės padaro skirtingas išvadas, o bendruomenės pasiekia skirtingų susitarimų. Socialinė komunikacija yra tokia pat empiriškai rizikinga kaip ir susijusi su pasauliu referencija.

Tokia rizika gali lemti radikalias inovacijas. Kupinuose prieš-

taravimų susidūrimuose su asmenimis ir daiktais ženklai galiausiai gali vėl atitekti pradinėms juos sukūrusioms jėgoms: simbolinei žmogaus sąmonei. Pagal intelektinį principą dabar niekas nėra tabu – netgi pati „tabu“ sąvoka, kaip matysime iš Havajų istorijos (skyriai 1 ir 5). Metafora, analogija, abstrakcija, specializacija – visos semantinės improvizacijos rūšys yra būdingos kasdienei kultūros aktualizacijai ir gali tapti visiems bendros ar sutartinės per sociologinį pripažinimą tam tikroje esamoje tvarkoje. Ir pagaliau prasmės yra pavaldžios subjektyviai rizikai – tiek, kiek žmonės priklausomai nuo jų socialinių galimybių liaujasi būti savo sąvokų vergais ir tampa jų šeimininkais. „Klausimas yra tai, – tarė Alisa, – ar tu gali priversti žodžius reikšti tiek daug skirtingų dalykų.“ „Klausimas yra tai, – tarė Hamptis Damptis, – kas čia šeimininkas, tik tiek.“

Vis dėlto, kaip rodo ir kitas garsus dialogas apie šeimininko ir vergo santykius, šis viešpatavimas susijęs su tam tikra vergyste. Niekas, tarkime, negali nevaržomas duoti daiktams vardų pagal tai, „kas jie yra“, kaip darė Adomas: „Tai atrodė kaip liūtas ir riaumojo kaip liūtas, taigi aš pavadinau tai „liūtu“. Improvizacijos (funkciniai perkainojimai) priklauso nuo visuotinai pripažintų reikšmės *(significance)* galimybių – bent jau todėl, kad kitaip jos būtų nesuprantamos ir netinkamos komunikacijai. Vadinasi, empiriškumas nėra pažįstamas tiesiog kaipo toks, jis pažįstamas kaip kultūriškai relevantiška reikšmė, ir tolesnis senosios sistemos planas kuriamas, remiantis naujomis formomis. Taip pat turime pripažinti, kad skirtingos kultūrinės tvarkos turi būdingus savo istorinio vyksmo būdus.

Skirtingos kultūros, skirtingi istoriškumai. Tai – svarbiausia antro skyriaus mintis; tame skyriuje aš gretinu herojines šventųjų karalių istorijas ir populistinio pobūdžio „naująją istoriją“, „istoriją iš apačios“. Mėginu parodyti, kodėl tam tikro tipo visuomenėse istorijos apie karalius bei mūšius neatsitiktinai yra istoriogra-

fiškai privilegijuotos. Priežastis šiuo atveju – tai struktūra, kuri apibendrina karaliaus veiklą kaip visuomenės formą ir likimą. Tame pat skyriuje Polinezijos tautų mito-praktika priešpriešinama mūsų pačių istorinės sąmonės proziškam utilitariškumui. Vėlgi pirmas skyrius apie istorinį meilės veiksmingumą Havajuose yra dar vienas reliatyvumo aprašymo pavyzdys su tam tikra potekste apie „performatyviąją" ir „preskriptyviąją" struktūras, kurios turbūt nusipelno tolesnių komentarų.

Tai ideali tipinė skirtis, susijusi su struktūrų realizavimo būdais kultūros tvarkoje ir istorijos tėkmėje. Kai kuriais aspektais skirtumas tarp „performatyviosios" ir „preskriptyviosios" struktūrų atitinka Lévi-Strausso mechaninio ir statistinio modelių opoziciją (Lévi-Strauss, 1963). Šios problemos šerdis yra santykiai tarp socialinių formų ir atitinkamų veiksmų. Aš svarstau galimybę, į kurią, atrodo, nedažnai kreipiamas dėmesys, kad tokie santykiai gali būti ir atvirkštiniai: įprastos veiksmų rūšys gali nulemti socialinių formų radimąsi, ir *vice versa.* Paprastai socialiniuose moksluose mes teikiame pirmenybę institucinėms formoms, o ne su jomis susijusiai praktikai, kreipiame samprotavimus tik tokia linkme ir manome, kad šių aptariamų šalių ypatybės kyla iš egzistuojančių santykių. Draugystė suponuoja materialinę pagalbą: santykiai normaliai (ir normatyviai) sąlygoja atitinkamą bendravimo būdą. Tačiau jei draugai dovanoja dovanas, dovanos duoda draugų; o gal, kaip sako eskimai, „dovanos daro vergus, kaip botago smūgiai daro šunis". Kultūrinė forma (arba socialinė morfologija) gali būti kuriama ir visai priešingu būdu: veiksmas sukuria atitinkamą santykį performatyviai, visai kaip tam tikruose gerai žinomuose kalbos aktuose: „Dabar aš jus skelbiu vyru ir žmona".

Būtent tokiu būdu Havajuose kas nors gali *tapti* „čiabuviu", tai yra – teisingai elgdamasis. Išgyvenę bendruomenėje tam tikrą laiką, net svetimšaliai tampa „krašto vaikais" (*kama'āina*). Šis terminas nėra besąlygiškai taikomas tik tame krašte gimusiems žmo-

nėms. Toks pavyzdys man leidžia teigti, kad pati buvimo ir praktikos sukeičiamumo galimybė priklauso nuo reikšmės bendrumų, taigi abiejų krypčių determinacija yra struktūriškai motyvuota. Tam tikros rūšies aktas gali reikšti tam tikros rūšies statusą, jeigu jie abu turi tą pačią galutinę prasmę. Gyventi ir maitintis tam tikroje žemėje havajiečiams reiškia būti iš tos pačios substancijos kaip ta žemė, taip pat ir vaikas yra iš tos pačios substancijos kaip jo tėvai (Havajuose vaikas – tai tas, kas iš tėvų gimė ir yra jų maitinamas). Taigi svetimšalis patiria metamorfozę tapdamas žemės vaiku pagal tą pačią teisę kaip ir jos „pagimdyti" (galėtume ir taip pasakyti) vaikai. Tad galime daryti išvadą, kad visuomenės, tokios kaip havajiečių arba eskimų, ar mūsų pačių, kur daugybė santykių užmezgama pasirinkimo, noro, geismo, domėjimosi ar tokių atsitiktinių dalykų kaip meilė dėka, visai nėra bestruktūrės; nėra jos net ir „negriežtai struktūrizuotos". Nesvarbu, ar institucinė tvarka sukuriama „statistiškai" per tam tikrą veiksmą, ar veiksmas yra „mechaniškai" suponuotas formos, rezultatas vis tiek yra sisteminis.

Nepaisant to, performatyvioji ir preskriptyvioji struktūros turės skirtingus istoriškumus. Galėtume pasakyti, kad jos yra skirtingai „atviros" istorijai. Performatyvioji tvarka linkusi prisitaikyti prie galimų aplinkybių, o preskriptyvioji – pritaikyti aplinkybes prie savęs ir taip paneigti jų sąlyginį ar neišvengiamą pobūdį. Turiu omenyje idealią priešpriešą tarp Havajų, kur dėl giminystės, rango, nuosavybės teisės ir priklausymo tam tikrai vietovei galima derėtis, tvarkos ir standartinės Radcliffe'o-Browno gimininių grupių, iš anksto nustatytų statusų ir privalomų santuokinių taisyklių socialinės struktūros (tarkime, Australijos aborigenų). Kalbant apie Havajus, aplinkybių lemiami įvykiai dažnai išskiriami ir vertinami dėl savo skirtumų, nukrypimų nuo egzistuojančių susitarimų, nes tada žmonės gali pasinaudoti jais ir pertvarkyti savo socialines sąlygas. Kai visuomenė grindžiama tokiu organi-

zaciniu principu, ji suvokia save kaip institucinę istorinių įvykių formą. Tačiau preskriptyviojoje tvarkoje niekas nėra nauja ar bent jau įvykiai vertinami pagal jų atitikimą taip sudarytai sistemai. Todėl tai, kas vyksta, yra egzistuojančios tvarkos projekcija – net ir tada, kai tie įvykiai neturi precedento; nesvarbu, ar mėginimas tai palankiai interpretuoti pavyksta, ar ne. Viskas čia yra vykdymas ir pasikartojimas kaip klasikiniu *pensée sauvage** atveju. Palyginkime: Havajų tvarka yra aktyvesnė istoriniu atžvilgiu dvejopai. Reaguodama į kintančias savo egzistavimo sąlygas – tokias kaip produkcija, gyventojų skaičius ar galia – kultūros tvarka atsikuria kaitoje ir kaip kaita. Jos stabilumas yra nepastovi besikeičiančių asmenų bei grupių likimų istorija. Bet tada dėl tokio atsikūrimo ji yra labiau linkusi keistis. Taip yra todėl, kad, kalbant pačiais bendriausiais žodžiais, simbolinė sistema – labai empiriška. Ji visų pripažintas kategorijas nuolatos stumia į šio pasaulio keliamą pavojų, neišvengiamą ženklų ir daiktų disproporciją; nors tuo pat metu ji leidžia istorijos subjektams, ypač herojinei aristokratijai, kūrybiškai ir pragmatiškai interpretuoti esamas vertybes. Vėlgi, kalbant Lévi-Strausso žodžiais, istorinė temperatūra yra santykinai „aukšta".

Kaip minėjau, performatyvioji ir preskriptyvioji struktūros yra idealūs tipai. Juos abu galima rasti toje pačioje visuomenėje, įvairiose globalinės tvarkos vietose. Šitai taip pat rodo, kad tam tikrai visuomenei priklausys tam tikros strateginės istorinio vyksmo vietos, neišvengiamai – karšti taškai, o kitos vietos bus santykinai uždaros. Šiame darbe šios idėjos toliau neplėtosiu. Bet, matyt, pasakyta jau pakankamai, kad „skirtingų kultūrų – skirtingų istoriškumų" klausimas būtų iškeltas.

Taip pat teigiu, kad patys įvykiai turi skiriamuosius kultūrinius požymius. Kapitonas Cookas tapo havajiečių kategorijų žaismo, tikriau, jų kategorijų sąveikos su jo paties kategorijomis auka –

**laukinio mąstymo* (pranc.) – vert.

dėl to jam neišvengiamai iškilo grėsmingas „referencijos pavojus“. Apie tai rašoma ketvirtame skyriuje „Kapitonas Jamesas Cookas, arba mirštantis dievas“, kur garsusis keliautojas žūva, pažeidęs havajiečių jam suteikto ritualinio statuso reikalavimus. Iš pradžių parašytas kaip Frazerio paskaita (1982), šis skyrius daug kalba apie havajiečių dieviškojo karaliaus teoriją – ši institucija drauge su britų imperializmo praktika ir lėmė šį „fatališką susidūrimą“. Galima net su tam tikru pasitikėjimu pasiūlyti senosios mįslės „Kas tai padarė?“ struktūralistinį sprendimą: Cooko žudiką įmanoma Holmeso maniera atsekti iš elementarių kategorijų. Būtent šiais keliais aspektais skyriuje nagrinėjama prieštaringa santykio tarp struktūros ir įvykio problema.

Aš atsižvelgiu į tai, kaip įprastai, turint omeny šį santykį, suprantamas atsitiktinis įvykis ir tvarka: įvykių atsitiktinumas, struktūrų pasikartojimas. Nei viena, nei kita savaime nėra pakankama. Nepakanka žinoti, kad Cookas buvo tam tikrų kultūrinių kategorijų „instanciacija“, lygiai kaip nepakanka žinoti, kad jis buvo užsikrėtęs vidurių parazitais – tokia yra istorinė diagnozė, neseniai pasiūlyta vieno garsaus anglų gydytojo. Tačiau aš pamėginsiu peržengti miglotą žodžių ir kirmėlių dialektikos idėją ir tai padarysiu, pasitelkęs dvejopą teorinį manevrą. Pirma, laikysiuosi nuomonės, kad įvykis nėra vien fenomenologinis vyksmas, net jei kaip fenomenas jis turi savo priežastis bei varomąsias jėgas, nepriklausomas nuo jokios išankstinės simbolinės schemos. Įvykis tampa toks, kokia pateikiama jo interpretacija. Tik tada, kai jis pritaikomas kultūrinėje schemoje, ir per ją, įvykis įgyja istorinę *reikšmę*. Nėra jokio viską paaiškinančio tapatumo tarp to, kad sulūžo laivo „Resolution“ priekinis stiebas, kas privertė Cooką grįžti atgal į Havajus, ir nepalankaus salos gyventojų požiūrio į visa tai – šitai sutapatinama tik havajiečių kultūroje. Įvykis yra *santykis* tarp vyksmo ir struktūros (ar struktūrų): fenomeno savyje, kaip prasmingos vertės, apibendrinimas, iš kurio randasi to

fenomeno specifinis istorinis veiksmingumas. (Prie šio klausimo grįšiu, apibendrindamas išsakytas mintis paskutiniame skyriuje.) Antrasis manevras turbūt originalesnis – tarp struktūros ir įvykio aš įterpiu trečią terminą: situacinę šių dviejų elementų sintezę „konjunktūros struktūroje“.

„Konjunktūros struktūra“ aš vadinu praktinę kultūrinių kategorijų realizaciją specifiniame istoriniame kontekste, ši struktūra išreiškiama suinteresuotoje istorinių veikėjų veikloje, įskaitant jų sąveikos mikrosociologiją. (Taigi mano konjunktūros struktūros samprata svarbiais aspektais skiriasi nuo Braudelio sampratos, nors manoji ir primena Raymondo Firtho skirtį tarp *de facto* „socialinės organizacijos“ ir *de jure* pamatinės „socialinės struktūros“ [žr. pastabą 11 skyriuje 4 ir Firth, 1959].) Laikantis tokio požiūrio, taip pat išvengiama pavojaus, neatsiejamo nuo mūsų naivios simbolinių veiksmų fenomenologijos (plg. anksčiau), kad į simbolinį procesą bus žiūrima vien kaip į įdomesnę senosios opozicijos tarp individo ir visuomenės versiją. Minėtame pavyzdyje britų ir havajiečių kontaktų konjunktūrinė struktūra pasirodo esanti sudėtingesnė, nei leidžia ankstesnės interpretacijos (pvz., Sahlins, 1981), ir, atrodo, jos dėka Cooko likimas tampa suprantamesnis. Tačiau ir be tokių neįprastų atvejų, šitokia *praxis** kaip situacinės reikšmės sociologijos samprata gali būti taikoma bendrai kultūros kaitos analizei. Kaip socialinės aktualių reikšmių sklaidos – ir funkcinio perkainojimo – aprašymas, toji samprata nebūtinai turi būti siejama vien su tarpkultūrinio kontakto aplinkybėmis. Konjunktūros struktūra kaip sąvoka turi strateginę vertę, apibrėžiant simbolinę riziką (pvz., referencijos) ir selektyvines konkretizacijas (tarkime, daromas tuo metu veikiančių jėgų).

Polineziečių dieviškojo karaliaus, arba – tai yra tas pats – gyvenimo, tiek kosminio, tiek socialinio, teorija išsamiau aptarta

**veikimas, veikla* (gr.) – vert.

straipsnyje „Svetimšalis karalius" (skyrius 3). Čia aš išskiriu havajiečių ir kitas, ypač fidžiečių, sistemas, lygindamas jas su indoeuropiečių suverenumo koncepcijomis ir pasitelkęs žymiuosius Dumézilio, Frazerio ir Hocarto veikalus. Šis lyginimas neišvengiamai yra tipologinis (o ne genetinis) ir, aišku, gana drąsus. Nebūčiau drįsęs šito daryti, jei pats Dumézilis nebūtų aiškiai to pasiūlęs, remdamasis, kaip matyti, savąja Hocarto interpretacija. Kita vertus, karteziškasis ekskursas – be abejo, noriu pasakyti Hocartteziškasis – pabrėžiantis ritualinę valstybinę santvarką kaip „gyvybę teikiančią" sistemą, yra įdomus savo požiūriu į laikiną struktūros pobūdį (diachronija).

Hocartas savo dvasia buvo struktūralistas, tad jo struktūros samprata (pagal mano interpretaciją) skiriasi nuo Saussure'o sampratos. Ypač pirmoji nutolsta nuo Saussure'o principo, teigiančio, kad sistema yra grynai sinchroninė būsena, tai yra vienas kitam oponuojančių ir tokiu būdu vienas kitą apibrėžiančių ženklų aibė vienalaikiškumo plokštumoje. Juk ir pačioje abstrakčiausioje reprezentacijoje, tai yra kosmologijoje, kategorijos nėra statiškos; jos atsiskleidžia laike kaip globalinė gyvybę teikianti arba kultūrinės ir natūraliosios reprodukcijos schema. Struktūra turi vidinę diachroniją, pasireiškiančią kintančiuose santykiuose tarp bendrųjų kategorijų arba, kaip aš sakau, „kultūriniame elementariųjų formų gyvenime". Šiame generatyviniame atsiskleidime, būdingame ir polineziečių, ir indoeuropiečių schemoms, pamatinės sąvokos pereina nuoseklius kombinacijos ir rekombinacijos etapus, o tame procese randasi nauji ir sintetiniai terminai. Taigi karaliaus valdžios ir kultūrinės tvarkos formavimosi metu dinastiniai herojai, iš pradžių vyrai ir svetimšaliai užkariautojai, čiabuvių neutralizuojami ir „feminizuojami". Šiame procese tauta, iš pradžių buvusi moteriškasis reprodukuojantis pradas *cum** žemės galiomis,

---

**kartu su* (lot.) – vert.

pati transformuojama į periferinę ir gynybinę vyrišką jėgą. Tokių transformacijų metu tarpininko vaidmenį atlieka čiabuvių princesės atsidavimas atvykėliui princui – tai kartu ir vaisingumą skatinanti svetimšalio santuoka su žeme; šitai ir lemia svetimšalio dinastinių paveldėtojų neutralizaciją – jie laikomi čiabuvių palikuonimis pagal moteriškąją liniją. Ir taip toliau: tolesnė kategorijų plėtotė aptarta ketvirtame skyriuje. Aš manyčiau, kad mes turėtume vidinę diachroniją įtraukti į mūsų „struktūros" sąvoką ir taip išvengti tam tikrų loginių Saussure'o požiūrio problemų, bent jau tiek, kiek šis požiūris paprastai taikomas antropologijos studijoms.

Griežta Saussure'o sinchronija įpainioja mus į garsųjį kultūrinių kategorijų „logikos nestabilumą". Fidžiečių karalius vienu metu pasirodo besąs ir vyras, ir moteris; jo ritualinė ir politinė prigimtis yra dvejopa – arba vienokia, arba kitokia priklausomai nuo konteksto. Žvelgiant į tai kaip į sinchroninį ir empirinį aprašymą, mažai ką galima pasiekti: viskas atrodo kaip sistemos „permanentinis dvilypumas" arba „prigimtinis prieštaravimas". Tačiau diachroninės struktūros atžvilgiu tai – derivacinis padarinys, ir principinis, ir loginis. Egzistuoja universalesnė struktūros samprata, būtinai – laikinė; ja remiantis šis prieštaravimas pagaliau išsprendžiamas ir tampa suprantamas. Vis dėlto prie tokios išvados mes būtume galėję prieiti ir logikos keliu: jei esama nuolat besikartojančio dvilypumo, turi būti ir nuoseklus, neprieštaringas būdas šitai konstatuoti. Pati struktūra nėra prieštaringa, nors ji periodiškai lemia štai tokius empirinius padarinius.

Taip pat galime susidoroti ir su kita panašia problema, kuri kyla iš dabartinės „struktūros" kaip išplėstinio binarinių opozicijų – ar Saussure'o proporcijų – sąrašo sampratos. Turiu omenyje tas lenteles, kuriose parašyta: vyriškumo santykis su moteriškumu – toks pat kaip karaliaus su tauta, kultūros su prigimtimi, gyvenimo su mirtimi ir taip toliau, tai *jin* ir *jang* struktūralizmas,

tik be *Permainų knygos*. Šios proporcijos taip pat yra logiškai nestabilios ir prieštaringos. Remiantis kitu požiūriu, karalius yra labiau moteris nei vyras, labiau prigimtis (žiaurus svetimšalis) nei kultūra. Tiek ir tėra alternatyvų. Galime pamėginti sudaryti struktūrą iš neapibrėžtos konteksto permutacijų aibės (arba kaip tokią): tam tikruose apibrėžiamuose kontekstuose karalius yra vyriškas, kituose – moteriškas; toks sprendimas yra ne tik neelegantiškas, bet, matyt, ir beviltiškas. Arba, prieštaraudami šioms aporiškoms pastangoms, galime suvokti struktūrą tokią, kokia ji yra abstrakčiose kosminėse schemose.

Pastarasis sprendimas yra bent jau labiau pagrįstas logiškai, nes, juo remiantis, galima kalbėti apie prieštaravimų kilmę, laikant juos daliniais ar situaciniais globalinės tvarkos vertinimais, priklausomais nuo vieno ar kito požiūrio (etnografo arba pačios tautos). Tampa aišku, kad bet kuri esama proporcija (A:B:C:D) yra dalinis ir suinteresuotas struktūros konstatavimas. Šis konstatavimas suponuoja apibrėžtą stebėtoją arba subjektą, susijusį su kultūrine visuma aiškiai apibrėžtu santykiu. Tačiau tarp struktūros ir šios visumos egzistuoja glaudūs ryšiai: ji pati yra santykių tarp kategorijų sistema be tam tikro subjekto (išskyrus nebent garsųjį transcendentinį subjektą). Pati ši koncepcija turi istorinę reikšmę. Nes jei įsivaizduosime save dieviškojo transcendentinio subjekto intelekto vietoje, tai yra už sistemos ribų, lyg komentatorių, galėsime matyti istoriją, realizuojamą per suinteresuotą atranką: socialiniai veiksniai renkasi vieną iš gausybės loginių galimybių (įskaitant viena kitai prieštaraujančias galimybes), kurios egzistuoja bet kurioje kultūrinėje tvarkoje. Grįžkime, tarkime, prie pasakojimo apie Cooką (skyrius 4). Havajiečių žyniams Cookas visada buvo senasis dievas Lono, net ir tuomet, kai netikėtai sugrįžo; nors dievas, kuris pasirodo ne sezono metu, tampa pavojingas karaliaus konkurentas. Dvi havajiečių grupės, remdamosi kiekviena savo požiūriu, tame pačiame įvykyje įžvelgė skirtingus

(proporcinius) santykius – iš čia ir jų pačių konfliktas konjunktūros struktūroje, lėmęs Cooko mirtį.

Tokios yra pagrindinės toliau pateikiamų straipsnių idėjos. Paskutiniame skyriuje „Struktūra ir istorija" aš grįšiu prie šių bendrų samprotavimų, siekdamas kritiškai apmąstyti kai kurias mūsų pačių akademines kategorijas. Turiu omenyje radikalias binarines opozicijas, kuriomis paprastai mąstoma apie kultūrą ir istoriją: praeitis ir dabartis, statika ir dinamika, sistema ir įvykis, infrastruktūra bei superstruktūra ir taip toliau ta pačia intelektine bei dichotomine vaga. Peršasi išvada, kad šios opozicijos ne tik yra klaidinančios fenomenaliu požiūriu, bet ir silpnina mūsų pozicijas analitiniu atžvilgiu. Silpnina jau vien todėl, kad kitos civilizacijos geriau suvokė jų sintezę, taigi skirtingai sintezuoja istorinę praktiką. Mes privalome teoriškai pripažinti tokius dalykus kaip praeitis dabartyje, superstruktūra infrastruktūroje, statika dinamikoje, kitimas stabilume ir surasti jiems koncepcinę nišą.

Antropologija turi kuo pagelbėti istorijos disciplinai. Ir priešingai, savaime suprantama. Tačiau aš nekalbu apie paprastą glaudesnį bendradarbiavimą tarp šių dviejų disciplinų. Kaip kartą esu pasakęs: „Mūsų problema dabar – sugriauti istorijos konceptą, pasitelkus antropologinę kultūros patirtį". Rezultatas vėlgi nebus vienpusis: istorijos patirtis tikrai paneigs antropologinį kultūros konceptą, įskaitant struktūrą.

Priežastis, dėl kurios šis įvadas toks ilgas, yra ta, kad skirtingi skyriai buvo parašyti skirtingomis progomis. Taigi nebuvau tikras, jog jie bus pakankamai susiję vienas su kitu, kad galėtų būti sudėti į vieną knygą. Daugiausia dėl šių rišlumo sumetimų aš šiek tiek pertvarkiau jau paskelbtus fragmentus. Tikiuosi, kad man pavyko atsikratyti daugiažodžiavimo. (Be to, pridėjau keletą paaiškinimų bei pataisymų.) Vis dėlto gal galėčiau kaip dar tvirtesnę vientisumo garantiją pasiūlyti šią knygą laikyti labiau cilindrine nei linijine pro-

jekcija? Tai yra, perskaitęs ją, skaitytojas gali su nauda grįžti prie šio įžanginio skyriaus, kuris atlieka ir išvadų funkciją.

Jei visgi čia esama akivaizdaus rišlumo, kuo norėčiau tikėti, taip yra todėl, kad šie skyriai buvo parašyti per santykinai trumpą laiką – mane buvo apėmęs didelis entuziazmas, kai atradau, kad mano tyrinėtos Ramiojo vandenyno tautos iš tiesų turi istoriją. Iki tol, laikydamasis belaikio bendros vidutinės „etnografinės dabarties“ požiūrio, kuris kelia tam tikrą profesinį ir teorinį pavojų, aš ilgą laiką funkcionaliai ignoravau šią istoriją. Dabar man smagu skaityti paties Evanso-Pritchardo, kuris buvo, be abejo, didis ir kone vienintelis istorinio požiūrio šalininkas, pasakytus žodžius, kad socialinės antropologijos specialistai „tyrinėdami tokias tautas kaip Australijos aborigenai arba Pietų jūrų salų gyventojai, kurios neturi rašytinės istorijos... galėjo ramia sąžine ignoruoti istoriją“ (1954: 59). Tai buvo ne rami sąžinė, o klaida ir, turint omeny archyvinę medžiagą, ne taip jau lengvai atleistina. Dabar nustojau tikėjęs ir tuo, jog istorikams suteikta teisė ignoruoti šių egzotiškų tautų istorijas vien todėl, kad jos tolimos kultūriniu požiūriu ir rašytinė medžiaga apie jas nėra labai sena. Abiem šiais atvejais Pietų jūrų salų gyventojai ir kitos tolimos civilizacijos nusipelno ypatingo dėmesio: rašytinių šaltinių naujumas gali garantuoti tokią archyvinės medžiagos gausą, kuriai ne visada prilygsta, pavyzdžiui, viduramžių Europos istorijos šaltiniai; be to, patys tekstai yra nuostabiai įdomūs būtent todėl, kad jie – kultūriškai tolimi.

Šios esė tuo pat metu (maždaug) bus išleistos Prancūzijoje „Gallimard“ ir „Seuil“ leidyklose *L'École des Hautes Études en Sciences Sociales* užsakymu. Kita vertus, dvi iš penkių anksčiau nebuvo skelbtos. Visos jos pirmiausia buvo parašytos kaip kviestinės paskaitos. Jų aplinkybės buvo tokios:

1 skyrius, „Cooko kelionės priedas, arba *Le calcul sauvage*“; Marco Blocho paskaita, remiant *L'École des Hautes Études en*

Sciences Sociales, Paryžius, 1981 m. birželio mėn. (anksčiau nepublikuota).

2 skyrius, „Kiti laikai, kiti papročiai: istorijos antropologija“; garbės paskaita Amerikos antropologų asociacijoje, Vašingtonas, Kolumbijos apygarda, 1982 m. gruodžio mėn. (anksčiau publikuota leidinyje „American Anthropologist“ 85: 517–544, 1983 [neskirta toliau dauginti].

3 skyrius, „Svetimšalis karalius, arba Dumézilis tarp fidžiečių“; prezidento kalba, Antropologijos skyrius, Australijos-Naujosios Zelandijos mokslo plėtros asociacija, Adelaidė, 1980 m. gegužės mėn. (anksčiau publikuota leidinyje „Journal of Pacific History“ 16: 107–32, 1981).

4 skyrius, „Kapitonas Jamesas Cookas, arba Mirštantis dievas“; paskaita sero Jameso G. Frazerio garbei, Liverpulio universitetas, 1982 m. gegužės mėn. (anksčiau nepublikuota).

5 skyrius, „Struktūra ir istorija“; Edwardo Westermarcko paskaita, Suomijos mokslų akademija, Helsinkis, 1983 m. gegužės mėn. (anksčiau publikuota leidinyje „Suomen Antropologi“ 3:118–127, 1983).

Naudodamasis proga nuoširdžiai dėkoju žmonėms, kurie ypač padėjo, rengiant šias paskaitas. Tai – M. François Furet, *L'École des Hautes Études en Sciences Sociales* prezidentas, ponas Williamas Sturtevantas, buvęs Amerikos antropologų asociacijos prezidentas, ponai Bruce'as Kaepfereris ir Chrisas Healey iš Adelaidės universiteto, ponai J. D. Y. Peelas ir Neelas Bowdenas iš Liverpulio universiteto, ponas Jukka Siikala iš Suomijos sociologijos instituto.

Yra ir kitų žmonių, kurių indėlis, rašant šias paskaitas, gyvybiškai svarbus. Esu ypač dėkingas Tinai Jolas, Dorothy Barrère ir Gregui Deningui už jų intelektinį rūpestį bei pagalbą.

1. Cooko kelionės priedas, arba *Le calcul sauvage**

I. VENERA PASTEBĖTA: ISTORIJA

1778 m. gruodžio 7 d. laivai „Resolution“ ir „Discovery“ kovojo su priešiniu vėju prie šiaurinio Hawai’i salos[1] kranto. Tą dieną kapitonas Cookas pagaliau nustojo prieštaravęs ir suteikė Havajų moterims teisę būti mylimoms, kurios šios reikalavo nuo tada, kai britai pirmą kartą išmetė inkarą prie Kaua’i sausio mėnesį ir paskelbė apie šių salų egzistavimą Vakarų pasauliui. Kaua’i saloje Cookas išleido įstatymus, draudžiančius bet kokius santykius su vietinėmis moterimis, bijodamas paskleisti „Veneros negalavimą“. Tačiau tie patys jo žurnalo puslapiai, kuriuose užfiksuoti šie įsakymai, atskleidžia ir Cooko suvokimą, kokie jie beprasmiški (Beaglehole, 1967: 265–266).[2]

Panašios priemonės jau buvo nuvylusios Tonga saloje, o Havajų moterų elgesys buvo netgi dar skandalingesnis. Dėl jų erotiniuose gestuose slypinčio kvietimo buvo „neįmanoma apsirikti“, rašė kelionės kronikininkai, o kai būdavo atsisakoma, jos „mus

---

**laukinis išskaičiavimas* (pranc.) – vert.

[1]Atskirų Havajų salų pavadinimų rašyboje vartoju šiuo metu įprastą glotalinių priebalsių žymėjimą (’), o kai miniu archipelagą kaip visumą, išlaikau suanglintas formas Hawaii/Hawaiian (Havajai/Havajų). Tokia praktika leidžia aiškiai atskirti Havajų salų grupę nuo pačios Hawai’i salos.

[2]Cookas abejojo, ir ne be pagrindo, savo gydytojų sugebėjimu nustatyti, kada žmogus jau pakankamai išgydytas, kad nebeplatintų „Veneros ligos“, taip pat ir savo jūreivių, sergančių šia liga, ryžtu atsispirti Polinezijos moterų vilionėms.

kuo nuoširdžiausiai įžeidinėdavo" (King Journal: 1778 m. sausio 20 d.; plg. Riou Log: 1779 m. lapkričio 28 d.). Davidas Samwellas, gydytojo kajutės draugas, velsietis ir šioks toks poetas, pažymėjo: „Jaunosios moterys... apskritai yra didžiai gražios". Jos „naudojo visus savo kerus, – rašė jis, – kad įviliotų mūsų vyrus į savo būstus, ir pastebėjusios, jog [jūreiviai] neketina pasiduoti jų žavesiui, mėgindavo juos priversti ir būdavo tokios atkaklios, kad nebūtų priėmusios jokio atsisakymo"[3] (in Beaglehole, 1967: 1083).

Akivaizdų įrodymą to, apie ką žinios tuo metu jau buvo pasklidusios, britai netrukus išvydo, kai grįžo į salyną iš Amerikos šiaurės vakarų. Maui saloje, kurią nuo Kaua'i įvykių skyrė dešimt mėnesių, kelios salos ir daugiau kaip du šimtai jūros mylių, nemažai vyrų kreipėsi į laivų gydytojus dėl didelės negalios: „Jiems buvo gonorėja (*a Clap*), jų peniai buvo didžiai ištinę ir apimti uždegimo" (King in Beaglehole, 1967: 498).[4] Apstulbinti min-

---

[3]Samwellas toliau rašo, kad „buvo žinoma, jog kai kurie iš apsilankiusiųjų krante turėjo ryšių su moterimis" (Beaglehole, 1967: 1083). Be to, maždaug dvidešimties vyrų būrys, vadovaujamas leitenanto Gore'o, praleido dvi naktis ir vieną dieną Ni'hau saloje, netoli Kaua'i, ir tuo metu, beveik be abejonės, būta santykių tarp britų ir Havajų moterų. Ponas Thomas Edgaras, „Discovery" vadas, pateikia girdėtus pasakojimus apie tai, kaip Kaua'i saloje jūreiviams pavyko parsivesti moterų į laivą, nepaisant karininkų priežiūros: jie perrengė Havajų moteris vyrais ir vadino jas savo „tio" (Log: 1778 m. sausio 24 d.). Jei tai tiesa, tuomet vyrams pavyko sėkmingai pasinaudoti kaleidoskopišku kultūrinių įspūdžių žaismu: anglų jūrininkai galėjo apgauti savo karininkus, vartodami taitietišką „vaikino draugo" sąvoką *(tio)*, nežinomą jų havajietiškoms mylimosioms. Liudijimų apie havajiečių moterų atkaklumą pirmosios Cooko kelionės į Kaua'i/Ni'ihau metu (1778 m. sausio 19 d.–vasario 2 d.), be kitų šaltinių, rasime: Burney (Journal: 1778 vasario 2d.), Samwell (in Beaglehole, 1967: 597) ir Cook, King (1784, 2: 130–131). Havajiečių padavimai apie šią kelionę vieningai teigia, kad moterų pasiūlymai britų buvo priimti (Remy, 1861–21; Fornander, 1969, 2: 162–163; S. Kamakau, 1961: 94 f). Apie padavimą, kad Cookas miegojo su aukštą padėtį užimančia Kaua'i moterimi, žr. toliau, išnašą 5.

[4]„Discovery" gydytojai patikrinę dvylika vyrų, plaukiančių havajiečių kanojoje, sutiktoje už Maui salos, aštuoniems nustatė „Veneros ligą" (Burnley Journal: 1778 m. lapkričio 26 d.). Po kelių dienų p. Kingas praneša, kad trys iš dešimties ar dvylikos havajiečių „Resolution" laive sirgo panašia liga (Beaglehole, 1967: 300). Oksfordo

ties, kad liga galėjo taip greitai paplisti, daugelis Cooko vyrų atsisakė tikėti, kad jie patys ir yra to autoriai. Vis dėlto, kaip vėliau pažymėjo gydytojas Ellis, „jokia tauta pasaulyje... nėra taip atsidėjusi savo geidulius tenkinti kaip ši“ (1782, 2: 153). Kad ir kaip būtų, kapitonas Cookas dabar atsisakė pretenzijų į discipliną, kuriai paklusti negalėjo priversti nieko, išskyrus save patį.[5]

Tuo metu, kai „Resolution“ pasiekė pietinį Havajų krantą, jis skundėsi, kad sunku vadovauti laivui, kai aplinkui šitiek moterų. Samwellas nesiskundė: vien rankos mostas, kaip jis rašė, galėjo atvilioti į denį „dailią mergelę“, „tarytum naują Venerą, ką tik išnirusią iš bangų“; o kai britai pagaliau išmetė inkarą Kealakekua įlankoje, „vargu ar tarp mūsų dar būta tokio, kuris nebūtų galėjęs varžytis su pačiu Didžiuoju Turku“ (Beaglehole, 1967: 1154, 1159).

---

anglų kalbos žodyne žodis „clap“ konkrečiai apibrėžiamas kaip gonorėja ir cituojamas 1803 m. vartosenos pavyzdys „a clap“ – visai kaip p. Kingo aprašytu atveju; taigi panašu, kad klaidingos diagnozės galimybė, įtariant sifilį ar spirochetos sukeliamą odos ligą (angl. „yaws“), čia neįmanoma.

[5]Nėra jokių empirinių duomenų, patvirtinančių vėlesnį havajiečių padavimą, kad Cookas miegojo su šventa Kaua'i moterimi Lelemahoalani, aukšto rango salos vadės dukterimi (Remy, 1861: 19–21; S. Kamakau, 1961: 94–96; Fornander, 1969, 2: 168–169). Kita vertus, yra pakankamai kultūrinių duomenų, leidžiančių pagrįsti tokį neargumentuotą teiginį, nes Cookas buvo laikomas metiniu vaisingumo dievu Lono, kuris, kaip ir keletas analogiškai identifikuotų legendinių vadų, sugrįžta ieškoti savo prarastos žmonos (=apvaisinti žemę, plg. skyrių 4). Pats Havajų padavimas siūlo tokį paaiškinimą. Orumas, kurį Cookas demonstravo kaip britų laivyno kapitonas, visai atitiko havajiečių supratimą apie jo statusą, išskyrus tai, kad tokia jo padėtis paskatino jį kitaip reaguoti į aukšto rango moters pasiūlymą. Kaip teigia Zimmermannas, Cookas nebuvo didelis religinių apeigų mėgėjas, retai jas rengdavo savo laivuose ir nebūtų juose pakentęs jokio dvasininko (Zimmermann, 1930: 99–100). Taip pat jis nebuvo linkęs pasiduoti kūno pagundoms, nors ir buvo pasirengęs žiūrėti pro pirštus į žemesnių rangų silpnybes ir šitaip leisti jiems parodyti savo moralinį silpnumą (Beaglehole, 1974: 390–391). Akivaizdu, kad Jo Didenybės laivyno laive galėjo būti tik vienas Autoritetas. Taigi, jei havajiečiai išties pasiūlė savo šventą moterį kapitonui Cookui todėl, kad šis buvo dievas, galime būti tikri, kad jis jos atsisakė – maždaug dėl tokios pat priežasties.

Tam skirtas havajietiškas žodis skamba *le'a*[6].

Tai ne tas pat, kas garsioji *aloha*. *Aloha* gali reikšti „mylimąjį", bet jos reikšmė gali apimti ir *pitié** Rousseau prasme, tai yra užuojautą, kurią jaučiame kiekvienai protingai būtybei, ypač panašiai į mus, dėl jos kančių. Šia prasme *aloha* byloja apie substancialų bendrumą su kitu/-a, apie davimą, negalvojant, kad tuojau pat ką nors už tai gausi. Tačiau *le'a* yra labiau aistra nei užuojauta: santykis tarp būtybių, kurių prigimtys papildo viena kitą ir kurios – kaip vienoje garsioje paradigmoje, gretinančioje socializmą su geru seksu – patenkina save, tenkindamos viena kitą. Žodyno vokabula, aiškinanti *le'a* sąvoką, skamba beveik kaip eilėraštis ir galbūt padės jus įtikinti, kad turime reikalą su Havajų istorija, o ne su europiečių fantazija. *Le'a:* „džiaugsmas, malonumas, laimė, džiūgavimas; seksualinis pasitenkinimas, orgazmas; malonus, mielas, laimingas, džiaugsmingas", etc. Kauzatyvas *ho'ole'a* reiškia išaukštinti ar garbinti, kaip frazėje „garbinti Viešpatį" (*ho'ole'a i ke Akua*) – tai Havajų moterys ir darė Cooko laivuose. *Le'a* taip pat reiškia ko nors atlikimą iki galo, kaip frazėje „visiškai išviręs" (*mo'a le'a*) – tai, polineziečių supratimu, irgi yra tai, ką jos ten darė.

Pirmieji žmonės, patekę į „Resolution" denį Kaua'i saloje 1778 m. sausio mėnesį, prieš įlipdami į laivą ir, matyt, norėdami burtais apsisaugoti, giedojo užkeikimus. Tada vienas jų britų akivaizdoje paėmė ir ketino neštis su savimi pirmą jam po ranka pasitaikiusį daiktą – laivo virvę gyliui matuoti. Sustabdytas buržuazinių kontraužkeikimų, kalbančių apie šventąsias nuosavybės teises, jis pasakė, kad viso labo nešasi virvę į savo kanoją. Visa atrodė taip, tarytum havajiečių aukojimų amžiai būtų pagaliau atsipirkę[7]. Ta-

---

[6]Puikų *le'a* ir havajiečių seksualumo apskritai aptarimą galima rasti Pukui (kartu su kitais autoriais) veikale (1972, 2 [1979]); aš šiuo veikalu labai pasitikiu.

*gailestis, *užuojuota* (pranc.) – vert.

[7]Kalbėdamas apie iš pradžių tarp havajiečių vyravusį polinkį imti iš britų viską, kas tik pasitaikydavo po ranka, Cookas rašė: „Jie tarėsi turį teisę į viską, prie ko prisiliesdavo". Tačiau jis priduria: „Jie greitai atsisakė elgesio, už kurį, kaip mes juos įtikinome, jie

rytum istorinis įvykis būtų mitinės realybės metafora. Kai anglai kitais metais išmetė inkarą prie Kealakekua, havajiečių žyniai galėjo objektyvizuoti savąją Cooko kaip Metų Dievo Lono interpretaciją – ir pagal kasmetinį šio grįžimą atnaujinti vaisingąsias žemės galias. Garsiajame pagrindinės šventyklos epizode Didysis Navigatorius buvo priverstas laikyti išskėstas rankas ir imituoti kryžiaus pavidalo Lono atvaizdą, kol žyniai aukojo papročių nustatytas aukas[8]. Dvejus metus iš eilės Cookas atvykdavo Makahiki, Lono garbei skirtos Naujųjų metų šventės, metu klasikine Frazerio mirštančio dievo maniera. Kaip matysime tolesniame skyriuje (4), Cookas havajiečių akyse sąžiningai vykdė Lono vaidmenį iki pat tragiško savo galo.

Su Lono siejamas gamtos atgimimas naujųjų metų ritualuose dar vaizduojamas kaip šventoji santuoka, ieškant jo dingusios žmonos – dailios vadų dukters su senovine genealogija, pagrobtos politinio išsišokėlio ir pradėsiančios gyvųjų karalių giminę. Kealekekua saloje Samwellas pastebėjo: „Jaunosios moterys daugiausia laiko praleidžia dainuodamos ir šokdamos, ką jos yra didžiai pamėgusios“ (Beaglehole, 1967: 1181). Tai aliuzija į garsiąją hulą, šokį, kurį vėliau amerikiečių misionieriai laikė šventvagišku dėl jo erotiškumo – o būtent dėl to jis ir buvo šventas havajiečiams (plg. Barrère et al., 1980). Šį šokį moterys šokdavo daugiausia

---

negalės likti nebaudžiami“ (Cook ir King, 1784, 2: 205). Jaunesnysis karininkas Gilbertas taip pat paminėjo, kad havajiečiai „labai ramiai“ ir „be jokių skrupulų ar dvejonių“ nešdavosi ką tik galėdavo, o kai britai atsiimdavo savo daiktus, „jie atrodydavo didžiai nustebę... nes negalėdavo patikėti, kad esame nusiteikę rimtai, bet įsivaizdavo, jog leisime jiems pasiimti viską, ką tik jie pasirinks“ (Narration: 1778 m. sausis). Analogiškų atvejų aprašymus ir pastabas apie pradinę havajiečių ir anglų bendravimo stadiją žr. šaltiniuose: King (Log: 1778 m. sausio 20 d., Cook ir King (1784, 2: 195), Clerk (in Beaglehole, 1967: 1322), Dibble (1909: 23).

[8]Ritualų, kuriuose Cookas buvo priverstas dalyvauti Hikiau šventykloje (ir kitur) panašumas (ar identiškumas), taip pat ir hānaipū ceremonija, kurioje žymiausi vadai sveikina Lono kasmetinės jo procesijos metu, aptarti: Sahlins, 1981 (plg. skyrių 4, kur minimos ir kitos Naujųjų metų, arba Makahiki, ceremonijos detalės).

per Naujuosius metus. Šokio globėja buvo Laka, senovinėse giesmėse vadinama Lono seserimi ir žmona (Emerson, 1965: 24). Hula turėjo seksualiai sujaudinti grįžtantį kosminio atsinaujinimo dievą, nors gal dar labiau ji tiesiogiai reiškė Lono lytinius santykius su gyvosiomis deivės dukterimis. Tuomet galėtume sakyti, kad seksualinė *devotées** praktika Cooko laivuose buvo tik registro pakeitimas. Tuo tarpu, kaip pažymi Fornanderis, britų jūrininkai buvo ištikimi papildomam ir priešingam piratų tikėjimui, kad „anapus Horno iškyšulio Dievo nėra" (Fornander, 1969, 2: 163). Moterys siūlėsi, nes manė, kad dievas egzistuoja, o jūreiviai jas priimdavo, nes buvo jį pamiršę.

1779 m. kovo 4 d. britų laivai vėl sustoja prie Kaua'i, tai paskutiniosios jų dienos salyne – praėjo maždaug trylika mėnesių nuo pirmojo apsilankymo. Keletas havajiečių vyrų įlipa į laivus ir, vykdydami savo moterų, pasilikusių kanojose, nurodymus, sukaišo į laivų denių plyšius ką tik gimusių kūdikių bambagysles (Beaglehole, 1967: 1225).[9]

*Hommages à Diderot***. Pagaliau šis prancūzas galėjo atsisakyti savo utilitarinių analogiško taitiečių seksualumo aiškinimų dėl tokio paaiškinimo, kuris pačioje praktikos šerdyje padėjo

---

**pašvęstieji* (pranc.) – vert.

[9]Apie analogišką elgesį, stebėtą misionieriaus Fisono Rotuma'os saloje Polinezijoje žr. Frazer (1911, 1: 184). Havajiečiai susiję su savo protėviais (*aūmakua*), taip pat ir su gyvais giminaičiais bei palikuonimis keletu gyslų, išeinančių iš įvairių kūno vietų, bet vadinamų vienodai – *piko* („bambagyslėmis"). Kalbėdama šia tema, ponia Pukui taip komentuoja atsitikimą Kaua'i saloje:

„Mačiau daug senų žmonių su mažais indeliais bambagyslėms... Viena močiutė paėmė savo keturių anūkų bambagysles ir įmetė jas į Alenuihaha sąsiaurį. „Noriu, kad mano anūkės keliautų per jūrą!" – tarė ji man."

Ponia Pukui mano, kad pasakojimas apie moteris, slepiančias savo kūdikių *piko* kapitono Cooko laive, matyt, yra tikras.

„Cookas iš pradžių buvo palaikytas dievu Lono, o jo laivas – dievo „plaukiojančia sala". Kuri moteris nenorėtų, kad jos kūdikio *piko* atsidurtų tokioje vietoje?" (Pukui et al., 1972, 1: 184).

*** *Pagarbos pareiškimas Diderot* (pranc.) – vert.

įžvelgti polineziečių teogamijos premisas. Veikalas *Supplément au voyage de Bougainville* tinka ir Cooko atvejui. Beveik viskas, ką išminčius Orou sako naiviajam prancūzų kapelionui, atkartoja Cooko žodžius bei įvykius, aprašytus Havajų kronikose:

> Mes esame už jus stipresni ir sveikesni, bet iš pirmo žvilgsnio suvokėme, jog pranokstate mus protu, taigi išsyk išrinkome keletą gražiausių mūsų moterų ir dukterų, kad jos surinktų sėklą tos giminės, kuri pranoksta mūsiškę. Tai bandymas, kurį įvykdėme, ir tikime, kad jis galės pasitarnauti mūsų labui. Mes paėmėme iš jūsų ir iš to, kas jūsų, vienintelį mums naudingą dalyką, kurį tik galėjome paimti, ir patikėkite manimi, – kad ir kokie esame laukiniai, mes mokame skaičiuoti (Diderot, 1972 [1772/80]: 459–460).

Tačiau Havajų moterų transcendentinės meilės kalkuliacijos britai negalėjo suvokti. Taip pat ne iš karto ji pelnė ir „prostitucijos" vardą, kuris netrukus jai atiteko. Šioms moterims „atlygio sumetimai, bendraujant su mumis, turėjo labai nedaug reikšmės, – byloja būdingas žurnalo įrašas, – jos buvo pasirengusios griebtis vos ne prievartos, kad įviliotų mus į savo glėbį, nepriklausomai nuo to, ar mes joms ką nors už tai duodavome, ar ne" (Beaglehole, 1967: 1085).[10] Vis dėlto britų jūreiviai žinojo, kaip atsilyginti už jiems suteiktas paslaugas; tikriau, jie sudaiktino moterų glamones kaip „paslaugas" per dovanas, kurias joms dovanodavo kaip atlygį. Sulig tokiais sandėriais ši erotinė komercija liovėsi kartojusi tradiciją ir pradėjo kurti istoriją.

Britų turimus ir dalijamus dalykus havajiečių socialiniai poreikiai netrukus suskirstė į vyriškus ir moteriškus. Geležies gabalai

---

[10] „Šios moterys varžėsi mažiau už visas kitas, kurias esu sutikęs. Iš tiesų man atrodė, kad vienintelis jų apsilankymo tikslas buvo mums atsiduoti" (Cook ir King, 1784, 2: 544). „Šios damos labai dosnios malonių, bet nė iš tolo nėra tokios godžios atlygio kaip Draugiškųjų [Tongos] ar Bendruomenės salų gyventojos; kai kada atrodo, kad atsiduoti jas skatina prieraišumas" (Ellis, 1782, 2: 153).

ir geležiniai įrankiai, tokie kaip skaptai, buvo vyriški daiktai. Vyriškumo kategorija buvo produktyvioji, o moteriškumo – atraktyvioji: karoliukų apyrankės, žirklės ir veidrodėliai buvo dėvimi kaip kaklo papuošalai; į veidrodėlius (kaip dešimtmečiais pabrėždavo europiečiai keliautojai) jos nuolat žvilgčiodavo. (Giraudoux komedijoje, kurios pavadinimas toks pat kaip šio skyriaus, taitietė guodžia savo dukterį, sakydama, kad „veidrodėlis visuomet naudingas, *ma fille**, net jei jame ir neatsispindi Anglija".)

Akivaizdūs lyčių skirtumai havajiečių vertybių požiūriu yra vienas kitą papildantys ir siejami bendro galutinio tikslo. Tai – tarpusavyje susiję žmogiškosios reprodukcijos modusai, kurie, be kita ko, paverčia vyrus ir moteris bendra opozicija dieviškumui. Vyrui tenka Prometėjo verta užduotis pagrobti žmogiškąją substanciją (maisto pavidalu) iš jos dieviškųjų savininkų. Moteriai – privilioti ir dieviškąsias kūrimo galias, įskaitant vadus su jų žemėmis, ir paversti žmogiškąja substancija (vaikų pavidalu). Taigi čia galime kalbėti ir apie sociologinį aspektą – havajiečiai žinojo du skirtingus būdus, kaip sukurti vaikų ir tėvų santykius: per maitinimą, arba *hānai* (paprastai verčiama „įvaikinimas"), ir per gimimą. Tad nieko nuostabaus, kad genties vyrai ir moterys greitai rado bendrą interesą, dėl kurio ir vieniems, ir kitiems buvo naudinga turėti reikalų su britais; kaip nenuostabu ir tai, kad dėl savo bendro intereso jie tapo esamų havajiečių galių opozicija.

Vyrai atvesdavo į laivus savo seseris, dukteris, galbūt net savo žmonas. Vadinkime tai svetingumu. Arba dvasine hipergamija. Jūreiviai rodė savo dėkingumą, duodami vyrams geležinių kirvių – be to, ką jie duodavo pačioms moterims (Beaglehole, 1967: 1152–1153, 1182). Tuo pat metu britai, pirkdami iš havajiečių maisto atsargas, pastebėjo, kad šie reikalauja bent dalies užmokesčio apy-

* *mano dukra* (pranc.) – vert.

rankėmis savo moterims. Viena pastaba apie keitimo kursą nemažai pasako apie santykinę vertę, kurią havajiečiai teikė daiktams: kiaulę, kuri paprastai britui būtų kainavusi tris gerus kirvius, buvo galima gauti už vieną, jei į kainą būdavo įtraukiama moteriška apyrankė (Ellis, 1782, 2:158).[11]

Likusi dalis, kaip sakoma, priklauso istorijai. Kolektyvinis interesas prekiauti, atsiradęs tarp genties vyrų ir moterų, pavertė juos klase, priešiška savo vadams, kurių pačių interesai buvo susiję su statuso bei politiniu kapitalu. Šis interesas taip pat nuteikė žmones prieš tabu sistemą. Vadai sukūrė tabu, kad galėtų kontroliuoti prekybą ir pajungti ją savo naudai – tokia praktika savo dvasia neprieštaravo tai *mana*, kurią pelnyti buvo jų darbas. Taip pat egzistavo ir papročių nustatyti tabu laikotarpiai kiekvieną mėnesį, kada vadai ir žyniai leisdavo laiką šventyklose; jūra tuomet būdavo tabu, o tauta, matyt, privalėdavo apsiriboti vien namų reikalais. Tačiau paprasti žmonės, kaip pasirodė, buvo linkę pažeisti visų rūšių tabu – tokiam nepaklusnumui juos kai kada padrąsindavo ir europiečiai (Sahlins, 1981).

Laivuose jūreiviai pažindino havajiečių moteris su savo pačių požiūriu į namų jaukumą. Jie kviesdavo savo mylimąsias prie vaišių stalo ir vaišindavo jas tokiais valgiais kaip kiauliena, bananai

---

[11]Kitas pastabas apie havajiečių vyriškų ir moteriškų prekių vertės santykį pirmaisiais bendravimo su europiečiais metais galima rasti šaltiniuose: Portlock (1789: 159), Puget (Log: 1793 vasario 21 d.), Manby (1929 1[1]: 14). Šeimyninė prekybos moterų paslaugomis praktika tęsėsi ir misionierių laikotarpiu:

> [Rytų Kaua'i] čiabuviai, nors neturtingi, yra dosnūs be jokio saiko; paprastai jie mus vaišina geriausiu savo maistu ir kaip pagarbos ženklą vyras pasiūlo savo pačią, tėvas – savo dukterį, o brolis – seserį. Mes jiems pasakėme, kad danguje yra Dievas, kuris uždraudė tokią neteisybę; bet jie sako, jog tai gėris, o jūs esate keisti balti žmonės (Whitney Journal: 1820 m. gegužės 27 d.).

Vis dėlto Cooko laikais šeimyninis mainų solidarumas dar nebuvo susiformavęs; egzistuoja du liudijimai (Trevenen, *rankr.*; Beaglehole 1967: 1227) apie tai, kad moterys pasilaikydavo jų vyrams skirtus geležinius įrankius ir mainydavo juos su kitais havajiečiais į drabužius ar plunksnų girliandas.

ir kokoso riešutai. Taip moterys dvigubai pažeisdavo griežčiausius havajiečių tabu, draudžiančius abiem lytims valgyti prie bendro stalo. Pagal papročius vyrai valgydavo bendraudami su dievais ir patys jų valgomi pateikalai buvo aukojimas – todėl besąlygiškai uždraustas moterims. Moterų dalyvavimas išniekintų aukotoją, auką ir drauge patį dievą. Bet vėlgi maisto tabu moterims niekada nebuvo tokie griežti kaip vyrams – ganėtinai netikęs vyrų pašvęstumo rezultatas. Kita vertus, havajiečių tabu *logika* likdavo galioti ir ant laivų denių ir lemdavo tokius padarinius: ji naikino svetimšalio dieviškumą. Kaip vyrai, kurie valgo kartu su moterimis, britai greitai neteko šventumo, tapo suteršti. Jie buvo sekuliarizuoti ir tarp havajiečių ir europiečių atsirado etninių prieštaravimų, kurių nenumatė, tarkime, tas havajietis, kuris pirmasis pasiėmė „Resolution" virvę gyliui matuoti. Vėlesniais dešimtmečiais tik pats kapitonas Cookas išsaugojo dieviškumą – nes havajiečiai jį jau buvo pašventinę. Tačiau kai Vancouveris atvyko į Kealakekua po penkiolikos metų nuo Cooko žūties, karalius Kamehameha iškilmingai pareikalavo, kad nė vienam anglui nebūtų leista įžengti į jokią havajiečių šventyklą, antraip esą ji bus išniekinta. O juk paties Cooko vyrai nevaržomi naudojosi pagrindine šventykla burėms taisyti, ligoniams laikyti ir mirusiesiems laidoti. Vancouveriui išplaukus, karalius Kamehameha pasitraukė į nuošalią vietą apsivalyti – dėl to, kad, kaip jis paaiškino, „gyveno palaikydamas tokius socialinius ryšius su mumis, kurie valgo ir geria moterų draugijoje" (Vancouver, 1801, 3: 222). Tokia buvo istorijos eiga, valdoma kultūros logikos.

Ši esė būtų visai kitokia, jei kalbėtume apie struktūros ir praktikos dialektiką Sandvičų salų istorijoje. Bet aš jau esu apie tai rašęs (Sahlins, 1981). Čia pasitelkiu tą istoriją tam, kad priminčiau, kokį vaidmenį ją kuriant atliko meilė. Klausimai, kurie iš to kyla, vėlgi yra susiję su istorija ir struktūra. Kaip turėtume suprasti šį nepaprastą erotiškumo pasireiškimą Havajuose? Kaip

„kultūrinis modelis“, atrodo, jis nusipelno palyginimo su sū *(Sioux)* genties indėnų militarizmu arba su hopi genties kvietizmu – ar kas ryžtųsi „Afroditės pradą“ gretinti su „Dioniso“ ir „Apolono“ pradais? Be to, havajiečių tvarkai jau rasta tinkama vieta visoje kultūrų šeimoje, įskaitant ir mūsiškę, kur struktūriniai santykiai išsikristalizuoja iš pragmatinių veiksmų, o ne veiksmai *a priori* lemiami santykių. Čia esama rimtos medžiagos socialiniams svarstymams. Mat antropologija, vis dar nepajėgdama sukurti jokios šių sistemų teorijos, o tik statistinių ir praktinių duomenų aprašymus, rizikuoja išstumti jas iš prasmingų ir kultūros sričiai priklausančių reiškinių tarpo.

II. VENERA VĖL PASTEBĖTA: MEILĖS ETNOGRAFIJA

Reikėtų deramai įvertinti britų pastebėtą dalyką, kad moterys, kurios puldavo į anglų jūrininkų glėbį, nebūdavo iš aukščiausių visuomenės sluoksnių (Cook ir King, 1784, 3: 30–31). Kita vertus, tradicinės Havajų visuomenės kontekste erotinis domesys nepaisė tokių apribojimų kaip sluoksnis ar lytis. Šis domesys buvo vienodai būdingas tiek vyrams, tiek moterims, tiek vadams, tiek paprastiems žmonėms. Čia egzistavo ir nuotakos pagrobimas, ir jaunikio pagrobimas, buvo praktikuojama ir hipogamija, ir hipergamija, tiek homoseksualumas, tiek heteroseksualumas. Žymūs valdžią turintys vadai buvo biseksualūs, bet sekso svarba buvo išreiškiama tiek nekaltybės reikalavimais tam tikriems jaunesnio amžiaus asmenims, tiek ir seksualine laisve, suteikiama kitiems. Sociologiniu atžvilgiu meilė buvo šeimos formą (ar beformiškumą) ir darbo pasidalijimą joje apibrėžiantis veiksnys. Meilė buvo populiari priemonė įgyti valdžią ir nuosavybę. Per ją buvo galima gauti ar prarasti rangą ir tabu. Egzista-

vo heteroseksualaus pobūdžio liaudies žaidimai, kuriuose buvo galima ją išlošti. Vaikai, bent jau iš elito šeimų, per meilės žaidimus dalyvaudavo bendruomenės gyvenime. Mergaitės buvo mokomos *'amo 'amo*, tai yra „mirkčioti" makšties judesiais, ir kitokios meilės technikos, kuri „atneša džiaugsmo". Jauni vadai būdavo lytiškai inicijuojami vyresnių moterų, kurios taip paruošdavo juos būsimoms seksualinėms pergalėms – nuo šių itin priklausė jų politinė karjera: senos protėvių giminės užkariavimas. Ir visa tai, žinoma, buvo švenčiama pasitelkus ne tik kūnus, bet ir šokį, poezija, dainą.

Kokia dirva puritoniškiems amerikiečių misionieriams! Vienas jų skundėsi, kad havajiečiai žinojo apie dvidešimt formų to, ką jis laikė ištvirkavimu, ir turėjo joms tiek pat pavadinimų savo kalboje; jei kuris šių žodžių būdavo parenkamas nusakyti septintajam Dievo įsakymui, tai neišvengiamai sudarydavo įspūdį, kad kiti devyniolika būdų – leistini (Andrews, 1836: 390–391). Kaip išeitis buvo pasirinkta *ad hoc* frazė *moe kolohe;* štai kodėl Viešpaties žodis Havajuose skamba taip miglotai: „Nemiegok [su kuo nors] nedorai". Man nepavyks čia išvardyti šių dvidešimties formų. Pakaks trumpai paminėti tam tikras viešas erotizmo apraiškas mene ir socialinėje santvarkoje, pritariant Rudyardo Kiplingo pasakymui:

There are nine and sixty ways of constructing tribal lays,
And every single one of them is right

(Šešios dešimtys ir devyni genties giesmėms giedoti būdai žinomi,
Ir iki vieno jie teisingi.)

Koks peanas* kultūriniam reliatyvizmui, kupinas tarpkultūrinio žodžių žaismo ir paslėptų prasmių, kuriomis taip džiaugiasi

---

* *šlovinantis himnas* (iš sen. gr. *paian*) – vert.

havajiečiai! „Giesmė“ (angl. *lay**): anglų kalboje „baladė“, o žargone – „lytiniai santykiai“. Homoniminė havajiečių kalbos forma *lei* reiškia gėlių vainiką ar girliandą, o „gėlė“ (*pua*) yra įprasta metafora, reiškianti mylimąjį.[12] Tai galime matyti XIX amžiaus vidurio dainoje „Karšta liepsna“:

Mano gėlė panoro
Man nupinti ir užrišti
Dailų *lei*
Vakare...

Choras

Karšta čia, viduje,
Meilės veiksmas
Užvaldo mano kūną,
Virpėdamas praeita naktim.

Mes abu
Pažinome galią,
Ramūs ilsėdamiesi,
Mylėdamiesi mano kūne.

(Elbert ir Mahoe, 1970: 28–29)[13]

---

*Neišverčiamas žodžių žaismas: anglų kalboje egzistuoja homoniminės formos – *lay* (iš pranc. *lai*), reiškianti tam tikrą, ypač viduramžių, dainą ar baladę, ir *lay* (iš sen. angl. *lecgan*), reiškianti guldyti; iš čia vulgariame žargone ir radosi reikšmė „turėti lytinių santykių“ – *vert.*

[12]Nebekalbėsiu apie „šešiasdešimt devynis būdus“. Tikiuosi, man bus atleista, kad pasinaudojau šiuo *(pauvre) esprit (prastu sąmoju* (pranc.) – vert.), *kur les catégories se pensent (kategorijos kalba pačios už save* (pranc.) – vert.).

[13]Havajietišką tekstą rasime Elbert ir Mahoe knygoje (1970); tarp kitų prieinamų havajiečių dainų rinkinių minėtini šie: Emerson (1965), Roberts (1926), Pukui ir Korn (1973).

Gaivinančios ir raminančios meilės motyvas randamas ir kitoje įžymioje to meto dainoje, kurios pavadinimas verčiamas įvairiai: „Mes abu pursluose“ arba „Tu ir aš, ir tada – protrūkis“ (Emerson, 1965: 166–167). Šis vertimas gal padės paaiškinti, kodėl ši daina mūsų dienomis turistams pateikiama kaip havajiečių karo daina. Reikšmingasis žodis *huahua'i*, „veržtis“ arba „trykšti“, taip pat reiškia orgazmą:

Mes abu pursluose *(huahua'i)*,
O džiaugsmas, abu kartu,
Stipriai apsikabinę vėsoje...

(Elbert ir Mahoe, 1970: 62)

Skaitau eilutes apie taikos bei vėsos metonimijas, ir jos pagal logiką, kuri, atrodo, yra tobulai havajietiška, susisieja su karaliaus Kalakaua'os sukurta daina, iš pažiūros skirta pašlovinti „karališkam skysčiui“ – džinui:

Aš virpu,
Aš virpu, trokšdamas skysčio,
Aš virpu dėl vėsiojo skysčio...

Pagaliau aš pažinau
Dvigubą ramybę;
Mes abu apimti ramybės,
Skystis tykšta ant uolos.

(Ibid.: 68)

Havajiečiai turi tam tikras meilės dainų kategorijas (*mele ipo, mele aloha*). Vis dėlto labai sunku (ypač svetimšaliams) apibrėžti, kas yra meilės daina, nes beveik neįmanoma pasakyti, kas nėra meilės daina. Havajiečių tautosakoje tiesiog knibžda *kaona*, „paslėptos prasmės“, dažnai erotinės. Šį žaidimą žaidžia visi havajiečiai, dažnai

daug vikriau nei Vakarų psichoanalitikai, ir jo prasmė, kurią aš įžvelgiu, atitinkamai yra labiau kosmogoninė nei freudiška.[14]

---

[14] Elbertas parodė, kad mažas fonemų ir didelis homonimų ar beveik homonimų kiekis havajiečių kalboje sudaro itin derlingą dirvą žodžių žaismui ir „slaptosioms prasmėms“ *(kaona).* Apie šį reiškinį Pukui ir kt.. (1972: 85–86) rašo:

Juokaudami seksualinėmis temomis havajiečiai turėjo natūralų pranašumą. Jie nuo seno buvo įpratę savo kalboje vartoti eufemizmus, užuominas ir metaforas. Jie iš prigimties pasižymėjo sugebėjimu suvokti žodžio ar frazės *kaona* „slaptąją prasmę“... Kai atvykus vakariečiams *mele* buvo pritaikytos dainuoti pagal muziką, jų metaforos atsiskleidė visa galia. Ar daina apie „gražiąją Kaua'i“ tikrai apdainuoja salą? O gal gražią moterį? Ar tikrai dainuojama apie drėgnosios salos *ka palai* („paparčių“) *maka* (reginį [plg. žemiau, kur kalbama apie akį])? O gal apie *makamaka* („mylimą moterį“) ir jos sudrėkusius „paparčius“? Ar daina „Ālika“ kalba tik apie laivą tokiu vardu, kuris plaukė iš pradžių nelengvai, per „šaltą, ankštą sąsiaurį“?.. Kaip aiškina ponia Pukui, „kai visi havajiečiai staiga ima kikenti, supranti, kad tai reiškia kažką kita“ (Pukui et al. 1972, 2: 85–86).

Ir priešingai, ne visos dainos, tiesiogiai vadinamos meilės dainomis, buvo skirtos tam, ką vakariečiai laikytų tinkamais tokio jausmo objektais. Štai keletas ištraukų iš kūrinio, parašyto apie 1860 m. (HA, Collection of *Meles*) ir pavadinto *„He Mele Aloha i ka Na'auao“ („Meilės daina išminčiai“).* Ji taip pat iliustruoja polinkį į *kaona:*

E ka na'auao, e aloha 'oe	O išmintie, tau mano meilė,
Kaikamahine 'ūhā nemonemo...	Mergaitė švelniomis ir apskritomis šlaunimis...
'Akahi au a ike i ka lomi *a ke aloha,*	Pirmą kartą aš pažinau meilės gniaužtus,
Ke oni kupalili la i ka *wai o Pukaiki,*	Virpėdamas čia, Pukaiki [pažodžiui „Mažos skylutės“] vandenyse.
Kula ke pene i ka la'i o *Wainiha luna,*	Staigus įsiskverbimas į aukštutinės Wainiha'os [pažod. „Nedraugiškų vandenų“] ramybę.
Mamau pipili papa'a ka *wai o Paulike...*	Paulike [pažod. „baigti kartu“] vandenys yra begaliniai, klampūs ir tiršti...
Kekahi nō'oe o ka'u mea i *aloha ai*	Tu esi ta, kurią myliu,
E kū wiwili ho'omamau nei *o ke kulu'aumoe...*	Nepailstamai apsikabinę, nuolatos gilią naktį...
Naue aku kaūa o ka wai hu'ai *pa'u o Namolokama*	Mes abu virpame drėgmėje. Plūstantys Namolokama [kalnas Hanalei, Kaua'i, pažod. „Susipynęs, tvirtai surištas“] vandenys;
'O ia wai kahea noi ka ihu *o ka moku,*	Šie vandenys meta iššūkį laivo priešakiui.
E ka na'auao, e aloha ke'oe.	O išmintie, iš tiesų tau mano meilė.

Havajiečiams seksą gali priminti beveik bet kas – ar taip yra ne dėl to, kad – bent kaip galimybės sąlyga – asmenų ir daiktų visuma jau yra kupina galingų semantinės atrakcijos jėgų? Visata – tai genealogija, kuri, sakytume, yra kosmologinis lytinio dauginimosi projektas.

Šis paveldėjimo tęstinumas, jungiantis gamtines, antgamtines ir žmogiškąsias būtybes, Lévi-Strausso (1963) požiūriu ir skiria konceptualinę polineziečių schemą nuo vadinamojo totemizmo. Tradicinėje maorių kosmogonijoje pirmykštės būtybės yra abstrakčios su gimimu susijusios sąvokos, pradedant *Nieku,* iš kurio genealogiškai kilo tokios sąvokos kaip *Nėštumas, Protas, Mintis* ir *Aistra,* ir baigiant Dangumi ir Žeme (plg. Best, 1976 [1924]). Dangaus tėvas, arba Dausos (Rangi), susijungia su Žeme Motina (Papa) ir gimsta dievai. Dievas Tāne susijungia su įvairiais moteriškais pradais ir taip pradeda tam tikrus gamtos reiškinius ir rūšis. Paskui Tāne susijungia su pirmąja moterimi, suformuota Žemės Motinos, ir gimsta žmogiškos būtybės. (Prie šių maorių idėjų grįšime tolesniuose skyriuose). Havajiečių kūrimo giesmės (tokios kaip gerai žinoma „Kumulipo") yra panašios, išskyrus tai, kad pirmieji žmonės yra Žvaigždėtas Dangus (Wakea) ir Žemės Klodas (Papa) (Malo, 1951). Dangus (Wakea) gyvena su savo paties dukterimi, ir iš jų sąjungos pirma gimsta augalas *taro,* paskui vadų protėvis; kiti šios ypač incestiškos pirmykštės šeimos vaikai yra kai kurios Havajų visuomenės klasės; o kai kuriose maoriams artimesnėse versijose jos vaikai – tai Havajų salos.

Kadangi tai yra bendros kilmės sistema, semantiniai santykiai tarp tam tikrų kosmoso ir visuomenės lygių yra ne vien metaforiniai ar vien metoniminiai fizinio artimumo atžvilgiu. Polineziečių mąstyme kilmė yra priklausymo formalioms klasėms logika: protėvis savo palikuonimims yra tas pat, kas apibendrinta klasė savo atskiroms apraiškoms. Palikuonys yra motininio tipo požymiai. Taigi ši sistema yra patikrinama ontologija, bylojanti apie realius

bendrumus bei skirtumus. Jos pagrindu logiškai sukonstruoti santykiai, – tarkime, dausos sutinka su žeme kaip vadai su tauta, – yra daiktų esmės išraiškos. Tad pirmykščių konceptų santykiai ir veiksmai, reprezentuojami mituose, iš tų santykių bei veiksmų kilusiems žmonėms tampa jų pačių istorinių veiksmų paradigmomis. Kiekviena havajiečių sąjunga pakartoja pirmykštę vyriško dangaus ir moteriškos žemės sueitį, ir tai, kas gimsta iš šių karališkų tėvų, irgi yra dievybė. Taigi genealoginė schema tarnauja *pensée étatique**, kaip „totemizmas" funkcionuoja *pensée sauvage* aplinkoje. Visi būtini klasifikacijos, transformacijos ir instanciacijos veiksmai yra nuo pat pradžių nustatyti šioje schemoje. Seksas, kaip sako Hocartas, yra sekso ženklas. Havajiečiai gali jį įžvelgti visur, nes jis jau ten glūdi.

Atkreipkime dėmesį į užrašo virš įėjimo į Honolulu vandentiekio valdybą „slaptąją prasmę" *(kaona)*:

Uwe ka lami, ola ka honua
„Dangus verkia, žemė gyvena"

Kažin ar *haole* („baltieji žmonės") ir japonai, kurių dabar daugiausia Havajų biurokratijoje, žino, kad ši nekalta pastoralinės poezijos ištraukėlė kalba apie pirmykštę sueitį (plg. Elbert, 1962). Be to, ši patarlė yra kondensuotas mūsų ką tik aptartos istorijos ir poezijos simbolis. Vyriškoji gamtinės bei dieviškos prigimties sėkla absorbuojama moters ir transformuojama į žmogiškąją substanciją: vėlgi dvasinė hipergamija. Be to, „dangus verkia". Tai gali būti lytinio akto ramybės ir vėsumos idėja, moters atliekama karštos ir šiurkščios vyro aistros neutralizacija. Dar viena prasmė slypi havajiečių išoriniame lygmenyje, nes „dangiška būtybė" yra įprastas „vado" epitetas. Tai mums atskleidžia dar vieną meninės kūrybos formą, kurią *Anti-Oedipe* skaitytojai tikrai nesuklysdami

**profesiniam mąstymui* (pranc.) – vert.

identifikuos kaip pagrindinį politinės ideologijos ramstį: havajiečių aristokratijos genitalines giesmes.

Genitalinių giesmių (*mele ma'i*) socialinio paplitimo laukas, matyt, apėmė ir tikruosius vadus (*ali'i*), ir garbingų kaimo vietovių šeimas (Pukui et al., 1972, 1: 76–77, 84–85).[15] Tačiau išlikę garsieji pavyzdžiai yra pagyrimo himnai kai kurių karalių genitalijoms. Lydimos hulos, tokios giesmės „buvo tradicinė vado pašlovinimui skirtos šokių ceremonijos pabaiga" (Barrère et al., 1980: 21). Ligi šių dienų genitalijos havajiečiams yra žmogaus „brangus turtas". Jų slėpimo po drabužiais priežastis aiškinama remiantis ne kuklumu ar gėda, bet vertingo turto apsauga. Akivaizdu, kad šis aiškinimas yra antrinė konstrukcija, ir reikia teisingai suvokti jo vertę – o ji nemaža, be to, tai puiki priešingybė pažiūroms misionierių, maniusių, kad žmonės privalo dėvėti drabužius kaip savo „gėdos" priedangą. Ankstyviausios havajiečių kalba užrašytos giesmės, Cooko kelionės metu surinktos Samwello, priklausė *mele ma'i* tipui. Štai trumpesnioji (galbūt fragmentas) iš dviejų, užrašytų Samwello:

Ule [penis], *ule* teikia džiaugsmą:
Nestovėk ramiai, švelniai prisiartink,

---

[15]Ponia Pukui teigia, kad genitalinės giesmės buvo plačiai paplitusios tarp žmonių. Vis dėlto labai sunku nustatyti jų socialinio paplitimo ribas, nes krikščionybės eroje (nuo 1820 m.) šis žanras, bent jau kaip teigiama, buvo uždraustas. Šiuolaikinė havajiečių šokėja ir *mele ma'i* tyrinėtoja rašo:

> Havajiečiai anksti išmoko atvirai apie seksą nekalbėti, ypač apie hulą, kuri XIX amžiuje Honolulu buvo griežtai pasmerkta misionierių ir kitų aukštą padėtį užimančių *haole* (baltųjų žmonių). Tapdami vis labiau civilizuoti, havajiečiai liovėsi šnekėję apie *mele ma'i* net ir tarpusavyje, nebent apie tai būdavo kalbama labai artimų draugų rate. Tarkime, kai mokėmės *hālau* [šokių mokykloje], buvome mokomi šokti *mele ma'i*, bet mums retai kada buvo aiškinama, ką ši giesmė reiškia ir kokia buvo jos funkcija. Vis dėlto havajiečiai šių giesmių visiškai neatsisakė, o tik pakeitė jų klasifikaciją: jos virto *mele inoa*, „vardų giesmėmis", arba *mele aloha*, „meilės giesmėmis" (Dorton, 1981; šis puikus darbas man buvo itin naudingas).

Štai čia, čia viskas bus puiku,
Iššauk savo strėlę.[16]

Pagyrimo (ar viliojimo) giesmė, taip pat ir tikriniai vardai, dažnai būdavo skiriami intymiosioms vadų vietoms, veikiau dar tik tikintis jų brandžių darbų nei konstatuojant jau atliktus žygdarbius, nes ir vyrai, ir moterys buvo šitaip pagerbti gimimo metu. Karalienės Lili'uokalani giesmė apdainuoja „žaismingas, išdykaujančias genitalijas, šokinėjančias aukštyn žemyn“ (Pukui et al, 1972, 2: 85). Jos brolis karalius Kalākaua buvo apdovanotas Hālala, „didžiuliais [lytiniais padargais]“, garsioje giesmėje „Tavo judrios *ma'i* [„genitalijos“]:

Tavo judrios *ma'i,*
Kurias tu slepi –
Parodyk didįjį daiktą,
Hālala, daugeliui paukščių.

(Elbert ir Mahoe, 1970: 67)

Genitalinė giesmė, vis dar giedama ir šokama didžiojo Kamehameha (mirė 1819 m.) garbei, pavadinta „Paukščiai suka lizdus“. Giesmė įsimintina dėl finalinės atributyvinės frazės, sutapatinančios Kamehameha su Kūnui'ākea – žmonių aukojimo dievybe (simboliu):

Punana ka manu i Hāili la,	Paukščiai suka lizdus prie Haili,
Ka nu'a lehua i mokaulele la	Lehua žiedų gausiai priberta prie Mokaulele,

---

[16]Samwellas užrašė giesmes fonetiškai (pagal savo supratimą). Mary Kawena Pukui jas transkribavo pagal šiuolaikinę havajiečių rašybą ir išvertė J. C. Beaglehole'o leidiniui (1967: 1234 n). Visgi žodis *ule* („penis“) publikuotame vertime paliktas havajiečių kalba.

Aia ko ma'i lehua la ea...	Tavo genitalijos kvepia lehua...
He ma'i no Kūnui'ākea.	Genitalinė giesmė, skirta Kūnui'ākea.

(Dorton, 1981)[17]

*Où regne la beauté, la reine est belle.** Idealus vadų grožis atitinka jo ar jos idealią potenciją – ir mes kalbame, be abejo, apie idealus. Aukšto rango vadas yra „dieviškas", kaip mes sau pasakytume – didžiulis, nutukęs, išblyškusia, nuo saulės saugoma oda, blizgančiu nuo kvapnių aliejų kūnu, apvilktas tviskančiu plunksnų apsiaustu, kuris yra jo karalystės brangenybė. Kodėl gi, turint tokį pamatą, nesukurti karalystės? Egzistuojantis tik žiūrovo akyse grožis neišvengiamai yra socialinis santykis. Kaip traukos jėga, galinti įsipareigojimą paversti troškimu, grožis gali netgi virsti funkciniu abipusio atsilyginimo normos ekvivalentu. Daugelis Okeanijos bendruomenių šitaip estetiškumą beveik prilygina moralumui: santykiuose, kurie nepavaldūs giminystės teisei ar įsipareigojimui. Asmenų ir daiktų grožis ima veikti nusistovėjusių grupių periferijoje arba moralės įstatymų spragose: kaip antai, ko nors prašant iš dievo arba prekybos partnerio; arba puotose, kurias pakaitomis svetimos gentys surengia viena kitai (plg. Guidieri, 1973). Tačiau Havajuose grožis iš esmės atsi-

---

[17]Remiantis vidinės rekonstrukcijos argumentais, ši giesmė buvo bent jau modifikuota krikščionybės laikais, kadangi čia esama tam tikro garsų bei šokio judesių žaismo, susijusio su abėcėlėje esančių balsių recitavimu. Vis dėlto asociacijos tarp lytinio meistriškumo ir žmonių aukojimo (taip pat vado dieviškumo – žr. tekstą toliau) lieka stiprios. Kaip man sakė vienas šiuolaikinis hulos meistras, Kūnui'ākea, žmonių aukojimo dievybės vardas, taip pat buvo ir Kamehameha genitalijų vardas. Dievo atvaizdas kuriamas iš *'ohia lehua* medžio, kurio žiedai giesmėje reiškia „vaginą". Lili Dorton rašo, kad *lehua* žiedas „simbolizuoja vaginą, nes tai labai švelni pūkuota gėlė, raudonos spalvos, ir primena pudrinės pūką. Per stipriai papurtytas žiedas subyra." *Pūnana,* „paukščio lizdas", yra kitas įprastinis genitalinių giesmių terminas, vartojamas iki mūsų dienų kaip žargoninis žodis, reiškiantis vaginą.

**Kur karaliauja grožis, karalienė yra graži* (pranc.) – vert.

duria pačiame bendruomenės gyvenimo centre kaip pagrindinis jos organizacinis principas.

Tai, kas gražu, čia funkcionuoja kaip natūrali to, kas politiška, paradigma. Unikalus vado grožis, magnetiškai prie savęs prikaustąs daugumos žvilgsnius, sukuria atrakcijos ir koherencijos ryšį, kuris yra ne tik centralizuotas ar hierarchinis, bet ir *stebinčiųjų tą grožį paklusnumą* paverčia *meilės aktu*. Politiniai santykiai Havajuose vadinami *aloha*. *Aloha*, „meilė“, yra sąmoningas žmonių paklusnumas. Būtent taip jie apibūdina savo pareigas bei įteisina savo lojalumą vadui. Atitinkamai ir vadas turi jausti *aloha* savo tautai. Bet čia žaidžiama keliomis žodžio reikšmėmis. Vadui derėtų rodyti užuojautą, *pitié;* tačiau, būdamas apdovanotas išskirtiniu dievišku grožiu, jis yra privilegijuotas visuotinės meilės objektas. Havajiečiai kalba apie savo vadus su įvairiomis sentimentalumo temos variacijomis, kurių refrenai niekam, išskyrus mus, neskamba nenuoširdžiai: „brangusis“, „mylimasis“, „mielasis“. Taip pat – itin dažnai – „dangiškasis“ (*ka lani*). Specifinis aristokratiško grožio požymis yra spindesys ir šviesumas, kurio havajiečiai mituose, ritualuose bei giesmėse niekada nepamiršta susieti su saule. Toks grožis paprastai vadinamas dievišku, nes, kaip ir patys dievai, jis daro daiktus regimus. Iš čia randasi ryšys su seksualine vado potencija, kuriai žmogiškajame lygmenyje būdingas tas pats kuriamasis poveikis. Štai šią mintį paaiškinantis tekstas iš gerai žinomo mito, pasakojimo apie Kila, Mo'ikeha'a sūnų. Herojus ruošiasi kovai su savo tėvo jaunesniuoju broliu Makali'i. Pergalės dovana bus gražioji vadė Lu'ukia, pagrobta Kahiki žemėje, kurioje karaliauja Makali'i. Kila laimės kovą ir pasiims moterį, kuri kitados buvo jo tėvo žmona. Ši ištrauka aprašo Kila atvykimo į Kahiki metu:

Pamačiusi Kila, minia ėmė šaukti iš susižavėjimo – toks jis buvo gražus. Net skruzdėlės giedojo jį šlovindamos, barškėjo akmenukai, mo-

liuskai raudojo, žolė vyto, dūmai pakibo pažeme, nusidriekė vaivorykštė, pasigirdo griaustinis, mirusieji atgijo, pasirodė šunys be plaukų ir nesuskaičiuojama gausybė visokiausių dvasių. Visos šios būtybės buvo Moikeha tauta ir pasirodžius jo sūnui Kila jie tapo matomi, ir tai buvo liudijimas apie Kila, kaip aukštojo vado, rangą (Fornander, 1916–1919, 4: 168).

Kosmosas atsiskleidžia Kila'os grožio akivaizdoje. Žmogus, gamta ir netgi dvasios pasirodo jo šviesoje: kaip politiniai valdiniai. Čia mes, matyt, priartėjame prie *mana* esmės, nors šio havajiečių koncepto galia yra tokia, kad aš nesiryžtu pats apie jį kalbėti. Pakaks pažymėti, kad *mana* efektai pasireiškia tarpininkaujant žvilgsniui. Akis yra simbolinė pajungimo vieta. Valeri pastebi, kad „du jausmai, kurie leidžia savojo *ego* transcendenciją, havajiečių požiūriu yra geismas ir pagarba. Ir vienas, ir kitas yra vadinami *kau ka maka*, pažodžiui, 'įsispoksoti'" (Valeri: rengiama spaudai). „Matyti" (*ike*) havajiečių (kaip ir prancūzų ar anglų) kalboje reiškia „suprasti", bet kartu ir „pažinti lytiškai". Taigi akis, kaip tvarkos, vado generuojamų formų pasaulio liudininkė, yra ta auka, kurią turi paaukoti nusižengusieji šiai tvarkai. Nužudyto tabu pažeidėjo akį praryja Kahoali'i, ceremonijų karaliaus antrininkas ir gyvasis jo aukojimo ritualų dievas. Kaip ir į saulę, į didžiausių tabu saugomus vadus – tuos, kurie vadinami „dievais", „ugnimi", „karščiu" ir „siautėjančiomis liepsnomis" – negalima tiesiai žiūrėti nesusižeidžiant. Paprastas žmogus puola prieš juos kniūbsčias, ant altoriaus gulinčio aukojamo žmogaus poza. Jis vadinamas *makawela*, „išdegintos akys". Bet jei aš mėginsiu toliau aiškinti apie šiose asociacijose slypinčios simbolikos gausą, neliks vietos niekam kitam.[18] Vietoje to, tebus man leista apibendrinti

---

[18]Simbolinė žmonių aukojimo sistemos struktūra Havajuose yra puikiai dokumentuota ir išnagrinėta Valeri veikale (rengiama spaudai); daugiausia jais grindžiami mano paties samprotavimai. Pagrindiniai įprasti šaltiniai apie Havajų vadų instituciją yra šie:

šią politinę filosofiją, pasitelkus tokį kontrastą: kai paprastas žmogus, pažeidęs tabu, pasmerkiamas paaukoti, karaliaus budeliai pirmiausia jam išima akis; tačiau, kai didysis vadas Keoua istoriniais laikais buvo priverstas pasiaukoti ant laimėjusio priešininko Kamehameha aukuro, jis pirmiausia nusipjovė penio galą.

Jei galvojame paprasčiausiai apie „ideologiją" arba „superstruktūrą", mes apsigauname: tai – politinė meilės ekonomija. Meilė yra infrastruktūra (kaip turbūt pasakytų Godelier). Tai, kas erotiška, yra tai, kas pragmatiška dviem prasmėmis. Remiantis veikiančio subjekto, tiek paprasto žmogaus, tiek vado, požiūriu, seksualinės pergalės yra priemonės įgyti įvairiausių materialinių pranašumų. Tai visai nesunku suvokti, bet kalbant apie antrąją prasmę, kuri yra sociologinis rezultatas, reikia pripažinti, kad mes neturime jokios gatavos teorijos: karalystės struktūra yra sublimuota jos seksualinės traukos jėgų forma. Havajiečių visuomenė nebuvo apibrėžtų giminystės grupių bei nustatytų santykių, išankstinių formų ir normų pasaulis – kaip būna geroje antropologinėje bendros kilmės bei iš anksto nustatytų vedybų taisyklių tradicijoje. Ne vien sistema, kalbant techniniais terminais, buvo sudėtinga. Ji buvo performatyvi: kalbant gana pedantiškai „reikalų padėtis", sukurta tų pačių aktų, kurie ją ir reiškė. Nuo šeimos iki valstybės visuomenės tvarka nuolatos keitėsi, tai buvo santykių visuma, sukonstruota ant lakių meilės smėlynų.

Dabar Marcas Blochas išmokė mus būti komparatyvistais, antraip būtume antikvarai. Ir vienas iš lyginimo – griežtąja ar ling-

---

Malo (1951), S. Kamakau (1961; 1964; rankr.), Fornander (1916–1919;1969), Handy ir Pukui (1972); I'i (1959), K. Kamakau (in Fornander 1916–1919; 6:2–45), Rev. Ellis (1828) ir Remy (1861). Gera santrauka pateikta Goldmano veikale (1970).

Vado institucijos siejimo su saule spektras platus: nuo vadų kilmės iš Wakea, zenite esančios saulės personifikacijos, iki devyniolikto amžiaus pašlovinimo giesmių, tokių kaip „Tau, o spindinti Saule" (*Iā 'Oe, e ka La e 'Alohi nei*), parašytų karaliui Kalākaua'i. Žinoma, aš nekalbu apie saulės kultą; čia kalbama daugiau apie tai, kad saulė yra karalius, o ne karalius – saulė.

vistine prasme „genetiškai“ susijusių struktūrų lyginimo – privalumų yra tas, kad mums leidžiama kalbėti apie permutacijas, kurioms būdingas reikšmingas trūkumas (*absence*). Havajiečiai neturi segmentinės kilmės ryšiais susietų grupių valstybinės santvarkos, kuri pažįstama artimoms Polinezijos tautoms: kai kraštas sutvarkytas kaip piramidė su įtvirtintais kilmės ryšiais, su atitinkama protėvių kultų hierarchija, nuosavybės teisėmis ir vadų titulais ir viskas pagrįsta genealogine pirmenybe bendros kilmės grupės viduje. Negalima sakyti, kad šie konceptai nepaliko jokių istorinių pėdsakų ar net sisteminių funkcijų. Jie yra ankstesnių didžiosioms karališkosioms *cum* kosmologinėms genealogijoms priklausančių kartų organizacinis veiksnys; šios genealogijos, nuo dieviškųjų ištakų – pagal vyriškąją paveldėjimo liniją – iki vyresnių bei jaunesnių šakų, nustato dinastinius santykius tarp kelių salų. Paprastai seniausios ir vyriausios linijos yra vakarinėse salose, Kaua'i ir O'ahu – iš ten pat kyla ir griežčiausi tabu. Tuo tarpu istorinio sistemos dinamizmo pamatas glūdi rytuose, tarp Maui ir Hawai'i salų vadų, kurie gali atsieti save nuo vietinių varžovų ir net nuo savo pačių dinastinių pirmtakų pasisavindami kilmę iš senųjų vakarinių legitimacijos šaltinių. Šiame genealoginiame žaidime – mėgstamoje Havajų monarchijos politikoje iki pat devyniolikto šimtmečio – kilmė yra ne tiek struktūra, kiek ginčas.

Havajiečiams iš esmės kilmė yra ne tiek atkilimas, kiek iškilimas, jie rūpestingai pasirenka kelią aukštyn ir kopia pagal liniją, kurioje itin svarbios prosenelės, sąjungos su kuria nors senąja valdžios dinastija link.[19] Atminkime, kad vyrai, gamta ir dievai su-

---

[19]Įžymiąsias havajiečių vadų genealogijas – kai kurias jų sudaro daugiau kaip 900 kartų – tam tikri žinovai, vyrai ir moterys, išsaugojo kaip tradicijos dalį, ir tie genealogijos adeptai paprastai buvo siejami su aukštaisiais vadais. Devyniolikto šimtmečio genealogijos knygos (tarkime, tos, kurios saugomos Bišopo muziejuje ir Havajų archyvuose) – kai kurios jų siekia pirmuosius amžiaus dešimtmečius – liudija, kaip specifinės genealogijos specialistų žinios apie senuosius kilmės šaltinius buvo derinamos su esa-

sirinko priešais Kila, „liudydami jo aukštą vado rangą". Bet havajiečiai sako ir taip: „Įsčiose vaiko rangas nustatomas". Tai reiškia ne kilmę pagal moteriškąją liniją – kaip manė senesnioji tyrinėtojų karta – bet tai, kad rangas ir tabu, perduodami per atitinkamas motinas, diferencijuoja besivaržančių vadų bei kovojančių įpėdinių pretenzijas. Štai iš kur atsirado šventosios moters ieškojimo motyvas Kila mite, ir ne tik jame, bet ir daugely istorijų apie legendinius karalius bei dokumentuotoje jų istorinių įpėdinių veikloje (Valeri, 1972). Taigi, jei genealoginiai polineziečių principai išsaugomi, tai tik todėl, kad kilmė perduodama per vedybas tarp šeimų.

Bet vėlgi havajiečiai teigia, kad „kiekvienas vadas elgiasi kaip užkariautojas, kai pradeda eiti pareigas". Šiuo atveju kalbama ne vien apie pergalės prieš savo pirmtakus šventimą – čia, kaip ir kitur, tai reiškia dieviškojo karaliaus karūnavimo apeigas. Nesvarbu, ar vadas uzurpuoja valdžią, ar paveldi ją, iš pradžių jis perskirsto nuosavybės teises į visus žemės plotus, didelius ir mažus, išdalija ją savo giminaičiams ir šalininkams. Tokie žmonės yra vadai, kurie „valgo kraštą" (*ali'i 'ai moku/ahupua'a*). Be to, havajiečiai pirmenybę teikia makiaveliškam valdymo principui, kai valdomi tarnai, o ne baronai. Perskirstydamas žemę didysis vadas savo

---

mais valdžios interesais. Giminystės linija po giminystės linijos, arba, kaip sako havajiečiai, „šalis" po „šalies", tiesioginiai (vyriškos ir moteriškos giminės) vado palikuoniai susiejami su didžiosiomis kosmologinėmis genealogijomis, paprastai tam tikrame kilmės taške, neperžengiant paskutiniųjų dešimties ar dvylikos kartų ribos.

Genealogijos knygos taip pat pateikia iškalbingų pavyzdžių apie Maui ir Hawai'i vadų domėjimąsi savo ryšiais su senosiomis O'ahu ir Kaua'i, o ypač su Nanaulu dinastijomis. Diagramoje pavaizduotų karališkųjų genealogijų (pvz., Fornander, 1969: baigiamieji dokumentai) bendra forma – tai struktūra, kur pateikiama gana skurdžių detalių apie pirmąsias daugybę arba šimtus kartų (t. y. ribotos giminystės linijos pagal tėvą, įskaitant atsitiktinę jaunesnę šaką), o vėliau, kalbant apie vėliausias kartas, atsiranda ištisas ryšių pagal vyrišką ir moterišką linijas tinklas. Tačiau visos tokios reprezentacijos neperteikia vėliausių kartų vadų giminystės ryšių painiavos, kurią kelia daugybė įvairiausių sąjungų, tiek pirminių, tiek antrinių, tiek pagal moteriškąją, tiek pagal vyriškąją liniją.

gausiomis antraeilėmis sąjungomis norom nenorom sustiprina susijusius su karališkąja šeima žemesniuosius vadus ir šitaip paverčia savo giminaičius paralelinėm šeimom, kurios yra pavojingiausi jo varžovai. Štai čia ir slypi pagrindinis seksualinės politikos šaltinis. Tokio šio krašto papročio rezultatas yra aristokratiška aistra konspiracijai bei intrigoms, o seksualinė intriga čia – pasirinkimo priemonė.[20]

Havajiečių vadų vedybų sistema (vartoju negriežtus terminus) buvo visą gyvenimą trunkanti poligaminių ir poliandrinių santykių šventė, kuriai nusakyti netinka joks įprastas apibrėžimas. Incestas ir egzogamija, hipergamija ir hipogamija: visos panašių santykių rūšys turėjo savo pranašumų priklausomai nuo situacijos konteksto. Tačiau havajiečiai negalėjo ir nieko nenutuokti apie tuos pranašumus, nes galiausiai juk kažkam turėjo būti priskirtos soacialinės tėvystės teisės – „ir būdami laukiniai, mes mokame skaičiuoti“. Mums nepavyks rasti jokios patikimos statistikos, nes pagrindiniai mūsų šaltiniai yra amerikiečių misijonierių, trinančių rankas iš džiaugsmo dėl havajiečių patvirkimo, liudijimai. Tipiška yra brolio Thurstono pastaba apie antrąją Kalaniopu'u žmoną, Havajų karaliaus Cooko laikais:

> Per savo gyvenimą ji pati turėjo ne mažiau kaip keturiasdešimt vyrų – ir pagal didžiųjų valdovių, kurios nebuvo pagrindinės valdančių karalių žmonos, ankstesnį paprotį paprastai turėdavo keletą jų vienu metu (Letters: Kailua, gruodžio 10 d., 1828).

Tačiau šių akivaizdžiai atsitiktinių ryšių reikšmė, o gal ir mastas nekelia abejonių. Šitas seksualinių santykių tinklas suponuoja karalystės santvarką.

---

[20]Apie žemės valdymo teises, be įprastų šaltinių, kuriuose rašoma apie vadus, tarp kitų, žr.: Handy (1965), Wise (1965), Lyons (1875) ir Commission of Public Lands (1929: 1–12).

Taigi rangų sistemoje sukeliama tam tikra entropija, kuri savo ruožtu lemia aristokratiškų seksualinių energijų protrūkį (*hua-hua'i*). Kadangi egzistuoja panašus į labirintą genealogijų raizginys, kurio priežastis – nuolatinis vadų maišymasis, rangų ir tabu sistema visada krypsta visai įmanomos ne-diferenciacijos link (plg. Valeri, 1972). Kiekvienas gali pasakyti: *Nous aussi, nous avons des aieux.** Tačiau jei kiekvienas turi tokių pretenzijų į teisėtumą, niekas nebegali garantuoti tų pretenzijų teisėtumo. Be to, nebūta ir jokio tikrumo dėl nuosavybės teisių į tai, kas jau turima. Na nebent, matyt, tą tikrumą galėjo laiduoti gausybė meilės ryšių, suteikiančių kieno nors kilmei ypatingo išskirtinumo, ir kitų pritarimas kieno nors ambicijoms – tiems kitiems tikintis, žinoma, kad ir jie gaus savo dalį, kai bus skirstoma žemė bei pareigos. Dabar mums tampa aišku, kad erotinis ryžtas, šlovinamas havajiečių elito gimimo giesmėse, yra ne vien bendrų asociacijų tarp vadų padėties ir kosminio vaisingumo atspindys. Aristokratiškos genitalijos, be jokių abejonių, yra vertinga socialinės produkcijos priemonė.

Tai, kas pasakyta apie karalystę, tinka ir kuklesnei šeimyninei liaudies sferai: nuolatinis šeimynos sutarčių bei narystės nestabilumas labai priklauso nuo besikeičiančių meilės jausmų. Ir jokių griežtų vedybinių gyvenamosios vietos taisyklių nei išankstinių šeimyninių normų (pvz., apie tėvo gyvenamąją vietą susitelkusios šeimos). Tik tam tikras poliandrijos ir poligamijos mastas. O pirmiausia ilgai trunkąs jaunesnio amžiaus suaugusiųjų mobilumo periodas, skirtas malonumo paieškoms. Labai vertingu dalyku buvo laikomas *u'i*, „kupinas jėgų jaunatviškas grožis". Jaunos moterys nerodė noro gyventi sėslų gyvenimą ir auginti vaikus, nes šitai kenkė jų figūroms. Sakoma, kad tai buvo pagrindinė abortų bei vaikžudysčių priežastis, tačiau nėra

---

**Mes taip pat turime protėvius* (pranc.) – vert.

patikimos šių nusikaltimų statistikos. Tikra tik tai, kad vaikai dažnai būdavo paliekami auginti seneliams, kol motina rūpindavosi savo reikalais. O jauni vyrai, ėmęsi šeimyninių pareigų, susidurdavo su dar vienu nepageidaujamu dalyku – tapdavo vado žemių atstovais (*konohiki*), priklausomais nuo jo darbo jėgos bei produkcijos poreikių. Taigi dažnai šeimyninis stabilumas nebūdavo patiriamas iki palyginti senyvo amžiaus. Liaudis tą stabilumą vadina paprastai – *noho pu,* „gyvenimu kartu", tačiau skirtumas tarp jo ir laikinų sąjungų – *moe aku, moe mai,* „miegojimo ten, miegojimo čia", nėra visai aiškus. Paprastų žmonių vedybos nepasižymėdavo ritualais arba ritualai būdavo labai nesudėtingi. Havajiečiai neturėjo ir atskirų vyrą (sutuoktinį) bei žmoną nusakančių žodžių, sakydavo tik „vyras" (pagal lyties požymį), *kane,* ir „moteris", *wahine.* Tačiau jie turėjo vedybiniais ryšiais susietus giminaičius nusakančius terminus. Tad vyro žmona buvo laikoma *kuleana,* jo „nuosavybės pretenzija" jos šeimoje. Taigi pagaliau ir liaudžiai, ir vadams sekso rezultatas buvo visuomenė: kintanti visuma meilės ryšių, kuriuos palaipsniui surūšiavo bei nusvėrė siejami su jais praktiniai sumetimai.[21]

---

[21]Apie havajiečių šeimyninių bei seksualinių įpročių ankstyvajame devynioliktame šimtmetyje tyrinėjimus – jais, beje, naudotis reikia atsargiai, turint omeny misionierių šaltinių šališkumą – žr. Wyllie (1846; plg. Malo, 1839). Taip pat, jei ieškote naujausių minčių, žr. Handy ir Pukui (1972), Keesing (1936) ir Howard (1971). Kitą žinių apie havajiečių seksualinę praktiką šaltinį sudaro teismo įrašai nuo 1830 iki 1840 m„ kai karalystei buvo primestas puritoniškos moralės inspiruotas įstatymų kodeksas. (Statistinę reziumė galima rasti Havajų archyvuose – „Teismai. Įvairūs", „Vyriausiasis juriskonsultas, Įvairūs", etc. – bei bylų medžiaga Apylinkių ir Aukščiausiojo teismo užrašuose.) Pavyzdžiui,-1838 m. nuteisimų lentelės – akivaizdžiai iš visų salų, įskaitant ir tam tikrą bylų skiltį, skirtą baltiesiems (Kanoa [attrib], 1939):

Nusikaltimas	*Nuteistų asmenų skaičius*
„Svetimavimas"	246

Be to, ryšys tarp šių dviejų sferų, šeimyninės ir politinės, piliečių visuomenės ir valstybės, buvo sukurtas per tas pačias seksualines priemones, kurios atitinkamai suponuoja kiekvieną jų atskirai. Paprasti žmonės taip pat domėjosi erotiniais kilmingųjų žygdarbiais bei puoselėjo ambicijas tapti jų meilės jausmų objektu. Ne vien tik *aloha,* bet ir seksualinio potraukio, kuris liaudžiai buvo svarbus veiksnys kylant į viršų; šis kilimas vadinamas *'imi haku,* „ieškoti valdovo. Ataskaitos iš Havajų salų byloja apie vietinę *jus primae noctis** formą, kuri buvo privilegija ir paprastų žmonių dukrai, ir vadui:

„Nepadorus elgesys“	81
„Vagystės“	48
„Ramybės drumstimas“	32
„Melagingi parodymai“	30
„Suvedžiojimas“	18
„Maištas“	15
„Žmogžudystės“	4

Arba vėlgi bylos Kaua'i apskrities teismuose 1846 m. balandžio 1 d.–1847 m. balandžio 1d.:

Nusikaltimas	*Nuteistų apylinkės teisme skaičius*
„Sangulavimas“	140
„Vagystės“	34
„Darbas šventadienį“	21
„Muštynės ir triukšmavimas“	10
Įvairūs	16

(H. Sea raportas vyriausiajam juriskonsultui, AH)

Visuose statistiniuose šio periodo šaltiniuose nusikaltimai, skirtingai įvardijami kaip „svetimavimas“, „prostitucija“, „sangulavimas“, „sąvadavimas“ (*weawea*), „suvedžiojimas“ ir/arba „nepadorus elgesys“, paprastai yra keturis ar penkis kartus dažnesni nei nusikaltimai nuosavybei ir be išimčių sudaro didžiausią bendrą teismo bylų klasę.

**pirmosios nakties teisės* (lot.) – vert.

Prieš mergaitei ištekant už vyro, vadas privalo ją *wāwāhi* [„atverti"]. Jei gimdavo mergaitė, tą mergaitę su pasididžiavimu augindavo jos šeima ir vyras. Šitas vyras turėdavo auginti kokį nors „viešpatį" *haku*. Šitas viešpats buvo svarbus, nes galėjo būti „ramstis" [*iwikuamo'o*, rėmėjas, giminaitis] vado dvare. Vadas galėdavo „atverti" bet kurią mergaitę, ir šeimai tai patikdavo, ir ji stengdavosi, kad tai įvyktų (Informacijos teikėjo pasakojimas).

O žemyne gyvenantiems žmonėms neegzistavo kilmės ryšių protekcija. Nebuvo tokio dalyko kaip kilmė. Vietinių vadų, esamos valdžios periodiškai „skiriamų" (*ho'onoho*) į kaimo apygardas ir atšaukiamų iš jų, nesiejo būtini arba esminiai giminystės ryšiai su ten gyvenančiais žmonėmis. Tačiau tuo pat metu ši žemės perskirstymo tarp elito sistema nepaliko jokios erdvės alternatyvioms vietinėms kilmės solidarumo bei kolektyvinės nuosavybės struktūroms – bent jau alternatyviai valdžiai, kylančiai iš liaudies, kaip vyresniajai jų pačių protėvių palikuonių kartai. Pasak tradicinio apibrėžimo, „paprasti žmonės" yra tie, kurie savo genealogiją pažįsta tik iki senelių kartos. Jie ne tiek paveldėdavo žemę, kiek užimdavo savo tėvų ir senelių vietą pagal subordinacijos santykį su paskirtuoju vadu. Per ganėtinai trumpą periodą net kažkada buvę įtakingi žmonės (*ko'iko'i*) ir žemyne gyvenantys vadai *quondam* pasijusdavo netekę privilegijų – jas atimdavo viena kitą keičiančios atsiųstų (tikriau, primestų) vadų-nugalėtojų kartos. Apibendrintai kalbant, tai buvo mąžtančių atlygių visuomenė. Iš čia randasi toji „viešapties ieškojimo" svarba.[22]

---

[22]Ginčas apie bendrų kilmės ryšių – nesvarbu, ar kalbame apie vadus, ar apie paprastus žmones – nebuvimą Havajuose kyla prieštaraujant pripažintoms sąvokoms, kurios siejamos su įžymiuoju *'ohana* (pvz., Handy ir Pukui, 1972). Paprasti žmonės žodį *'ohana* pirmiausia taiko egocentriniams giminystės ryšiams arba vietiniams giminaičių tinklams, valdomiems vietinio „didžiojo žmogaus", apibūdinti, bet ne sociocentriniams ir bendriems kilmės ryšiams – tikrąja šių žodžių prasme. Havajų archyvuose saugomi gausūs raštiški ir žodiniai liudijimai apie didįjį žemės padalijimą (*Mahele*) 1846–1854 m.

Ieškojimas galėdavo prasidėti nuo pat gimimo. Daugelis šeimų kaimuose pasirinkdavo „mylimiausią vaiką“, nesvarbu, vyriškos ar moteriškos lyties, ir savo rate augindavo jį iš esmės kaip šventą vadą. Tai būdavo dėmesio, skiriamo vadų vaikui, ekvivalentas, o ypač aristokratiškųjų vaikų gimimo giesmėse pranašaujamų seksualinių sugebėjimų papildymas. Paprastų žmonių auginamas myliamiausias vaikas būdavo paskiriamas šeimos protėviams. Mylimiausiojo asmuo, drabužiai, maistas ir veikla atitinkamai būdavo apribojami tabu – visai kaip šventojo vado. Vienas senas tekstas pasakoja apie mylimiausio vaiko paskyrimą priešingos lyties dievui: tam tikra teogamijos forma; jaunystėje mėgaujamasi nekaltybe ir laukiama galutinės sąjungos su dievu *cum* vadu, kuris yra galutinis šio paskyrimo tikslas. Mylimiausiai dukrai skirta paskyrimo malda yra iškalbinga, atsižvelgiant į numatomas privilegijas:

O Vakarų pakrašty,
Viršutinis dangaus skliaute,
Apatinis dangaus skliaute,
Štai tavo lobis.

Pasiūlyk ją vyrui, kurs valdys žemę,
Sutuoktiniui, kuris valdo žemės plotą,
Svarbiausiam sutuoktiniui,
Kad apsaugotum savo [vaiko] tėvus,
Kad apsaugotum savo palikuonis...

Apsaugok mano genitalijas,
Kad jas pamatytų mano vyras...

---

rodo, kad nebuvo žemės sklypus valdančių kilmės ryšių korporacijų. Terminas *'ohana* nevartojamas šiuose liudijimuose; o žemės teritoriniai vienetai *ahupua'a*, *'ili'aina* ar *mo'oaina* nepriklausė bendros kilmės grupėms. Aš ketinu išsamiai ir kritiškai šį klausimą aptarti kitame darbe.

Žiūrėkite jūs, sergėtojos dvasios nakties,
Apsaugokite savo vaiką,
Globokit dėl jos svarbiausią sutuoktinį, kuris valdo žemę
(Kekoa, 1865)

Taigi mums aišku, kodėl havajiečiai taip domėjosi seksu. Seksas buvo viskas: rangas, valdžia, gerovė, žemė ir drauge visų šių dalykų apsauga. Tai, matyt, laiminga visuomenė, kuri sugebėjo patį visų gerų gyvenimo dalykų siekį paversti tokiu maloniu.

III. PERFORMATYVIOSIOS STRUKTŪROS

Kitokia nei mūsų, kuriems sunkus darbas ir skausmas yra malonumo sąlygos *a priori*. Ir vis dėlto panaši į mūsų – tuo, kad toji visuomenė atrodo susikristalizavusi, tarytum nematomai rankai padedant, iš pragmatinių jos veikiančių subjektų interesų, ir todėl – kaip istorinė forma – ji nuolatos kuriama bei ardoma. Taigi ta visuomenė panaši ir į eskimų, tsvanų, Pul Eliya arba vadinamąsias „laisvos struktūros“ Naujosios Gvinėjos visuomenes. Visos šios tautos turi dar vieną bendrą ypatybę: jas ypač sunku paaiškinti antropologiškai. Tai monumentai antropologinės vaizduotės nesėkmei – kaip ir Vakarų socialinės minties ribotumui. Mes šias tautas matome lyg per užtamsintą stiklą, per „statistinius modelius“ *post facto*, kurie privalo pasitenkinti daugybės individualių pasirinkimų rezultatų suma ir tuo, kad empiriniai rezultatai įvardijami kaip tikroji kultūrinė tvarka. Mes ilgimės „mechaninių modelių“, padovanotų mums žmonių, kurie moka elgtis kaip to reikalauja iš anksto apibrėžti santykiai, užuot mėginę nustatyti tų žmonių santykius pagal tai, kaip jie bendrauja tarpusavyje. Mums daug mielesnė aristoteliškoji „socialinės struktūros“ logika, kurią paveldėjome iš scholastinių daktarų: Radcliffe'o-Browno

korporacinės grupės ir juridinės normos, tvarkingos, lyg į dėžutes sudėliotos viena kitai neprieštaraujančių kategorijų ir neproblemiškų elgesio būdų klasifikacijos, tam tikras vaidmuo kiekvienam statusui ir kiekvienam savo vietoje esančiam žmogui. Mes esame maldininkai, besimeldžiantys Terminui, ribas žyminčių akmenų dievui.

Susidūrę su tautomis, kurios, atrodo, išradinėja taisykles gyvendamos savo kasdienį gyvenimą, socialinį faktą skelbdami kaip tikresnių jų interesų fikciją, prisimename save ir pradedame paslaptingai arba dialektiškai kalbėti apie antitezinius principus, savybes ir priežastingumo rūšis. Mes atrandame ontologinius skirtumus tarp struktūros ir praktikos, tarp sistemos ir įvykio, padėties ir proceso, normos ir elgesio. Sistema arba struktūra mums atrodo „ideali", „ideologinė" arba „paprasčiausiai simbolinė", tuo tarpu realus kasdienis gyvenimas yra realus, empirinis ir praktinis. Mums sunku įsivaizduoti, kad reikšmės, kitaip sakant, kultūros, lygmeny buvimas ir veiksmas (*being and action*) gali būti sukeisti vietomis.

Tikriau, mums sunku surasti teorinę vietą šiai idėjai, nors mes ją pripažįstame ir elgiamės pagal ją savo pačių gyvenime. Draugystė mums – tarpusavio pagalbos ryšys. Įprasta manyti, kad draugai visada padės vienas kitam: veiksmą iš anksto nurodo santykis. Tačiau mums žinoma ir patarlė: „Draugą bėdoje pažinsi". Tas, kuris padeda tau, *iš tikrųjų* yra draugas – ryšį netgi labiau sukuria veiksmas, nei veiksmą laiduoja ryšys. (Antropologams žinomos preskriptyvinės vedybų sistemos, kai siekiama sąjungos tarp tam tikros kategorijos giminaičių, tokių kaip pusbroliai/pusseserės iš priešingų giminių. Kaip rodo mano patirtis, fidžiečiai turi tobulą preskriptyvinę pusbrolių/pusseserių iš priešingų giminių vedybų sistemą. Visi fidžiečiai tuokiasi su savo pusseserėm/pusbroliais iš priešingos giminės. Ne todėl, kad žmonės, kurie yra susiję tokiu giminystės ryšiu, tuokiasi, bet todėl, kad žmonės, kurie tuokiasi,

yra susiję tokiu giminystės ryšiu – nesvarbu, kokie jų santykiai buvo anksčiau, jeigu jų apskritai būta. Mano požiūriu reikšmės lygmeny visada egzistuoja potencialus veiksmo rūšių ir santykių kategorijų apverčiamumas. Veiksmažodžiai reiškia taip pat ir tiek pat kaip daiktavardžiai, ir struktūrinė tvarka gali būti sudaryta, remiantis tiek viena kryptimi, tiek kita. Visos visuomenės turbūt naudoja tam tikrą tų abipusių simbolinės produkcijos būdų mišinį. Tačiau egzistuoja sistemos su vyraujančiais Radcliffe'o-Browno modeliais: apribotomis grupėmis ir įpareigojančiomis taisyklėmis, kurios iš anksto daugiausia nurodo žmonių elgesio ir tarpusavio bendravimo būdus. Pavadinkime šitai „preskriptyviosiomis struktūromis". Sąlygiškai galima pasakyti, kad jų priešingybė – havajiečių „performatyvioji struktūra".

Pastaruoju atveju santykiai nuolatos randasi iš veiksmų, iš praktikos – ypač, kaip pamėginau įrodyti, iš seksualinės praktikos. O dabar aš pabrėžiau šią mintį, pasitelkęs akivaizdų oksimoroną ir teigdamas, kad gramatinis veiksnys gali būti susijęs su veiksmažodžiu predikatiniu santykiu. Havajiečių kalba yra kaip tik tokia. Žodžių tvarka čia paklūsta principui, kuris vadinamas „priešakiniu" – labiausiai išsiskirianti informacija „išstumiama" į sakinio pradžią, vietą, kurią paprastai užima veiksmažodis. Patys veiksmažodžiai išskiriami veikiau pagal aspektą arba realizacijos laipsnį, o ne pagal atitinkamą laiką; dažniausiai vartojami vadinamieji „statyviniai" veiksmažodžiai, reiškiantys tai, ką suvokiame greičiau kaip būseną ar būklę, o ne kaip veiksmą. Tiesą sakant, šioje fleksijų neturinčioje kalboje tie patys terminai paprastai gali funkcionuoti kaip daiktavardžiai, veiksmažodžiai, būdvardžiai arba prieveiksmiai priklausomai nuo jų vietos sakinyje. Aš nekartoju čia teiginio, priskiriamo Sapirui, kad gramatinės kategorijos sąlygoja minties kategorijas. Tas pat buvimo ir darymo sukeičiamumas yra tiek pat akivaizdus socialinėje, kiek ir gramatinėje struktūroje, ir niekas mums *a priori* nenurodo, kad privilegija turi būti

teikiama būtent tai, o ne kitai sferai. Tačiau apskritai havajiečių kultūrinė logika išties teikia pagrindą manyti, kad mūsų pačių istorijos ir socialiniuose moksluose puoselėjama opozicija tarp būsenos ir proceso arba substancijos ir akcijos stokoja rišlumo – nepaisant to, šis skirtumas mums atrodo daugiausia esąs paties mąstymo sąlyga.

Havajiečių supratimu, kaip matėme, giminaičiais ir pasidaroma, ir gimstama. „Maitinimas“ (*hānai*), vadinamasis įvaikinimas, gali būti pagrindas tėvystei įteisinti taip pat kaip ir pagimdymas. Ši logika yra labai vaisinga ir nuosekli. Sąvoka *kama'āina*, arba „žemės vaikas“, taikoma asmeniui, kuriam ta žemė „gimtoji“. Tačiau *kama'āina* lygiai taip pat galima tapti per veiksmą kaip ir per paprotį: šį statusą suteikia ilgas gyvenimas toje vietoje arba prigimtinė teisė. Nuoseklumas šiuo atveju tas, kad visi šie vaikyste ir gimimu grindžiami giminystės santykiai įvardijami tuo pačiu žodžiu. Visi jie reiškia bendrą tokiais ryšiais susietų žmonių substanciją. Tėvai ir vaikai yra tos pat rūšies žmonės: jie sudaryti iš tos pat medžiagos, nesvarbu, ar to sudarymo būdas – subtancijos reprodukcija, ar jos bendras vartojimas. Taigi peršasi logiška išvada, kad asmuo, kuriam maistą teikia tam tikra žemė – *'āina* – yra jos vaikas – *kama, kama'āina,* visai kaip tie, kurie joje gimė. (Liaudies etimologijoje žodis *'āina,* „žemė“, aiškinamas kaip „maitinimo vieta“. Ši derivacija nėra tiksli istoriškai, bet turi gerą istorinį pamatą, nes problemiškoji polineziška šaknis yra jau girdėta *kaainga,* reiškianti giminaičių buveinę ir grupę, gimusią iš lytinės sueities, o visoje Polinezijoje lytinė sueitis yra „valgymas“.)

Visa tai padeda paaiškinti tariamą paradoksą visuomenės, kuri sugeba reprodukuoti tradicinę kultūrinę tvarką, nevaržomai siekdama laimės, *le'a,* o havajietiškai tai reiškia – per seksualinio patrauklumo kerus. Žvelgiant geidžiančiojo subjekto akimis, seksas yra vartotojiškas interesas ne vien dėl savęs paties, bet ir dėl daugelio praktinių teigiamybių. Tačiau žvelgiant iš globalinės vi-

suomenės taško, šie subjektyvūs tikslai tampa tam tikros konkrečios ekonominės, politinės ir dvasinės tvarkos kūrimo priemonėmis. Ir nors individualios pasirinkimo galimybės atrodo nevaržomos ar bent jau labai liberalios, globalinis rezultatas jokiu būdu nėra atsitiktinis kultūriniu atžvilgiu. Jis pagrįstu būdu išreiškia įprastus skirtumus ir santykius tarp vyrų ir moterų, vadų ir paprastų žmonių, dievų ir mirtingųjų; apskritai – tradicinę kosminę kūrinijos schemą. Struktūra glūdi būtent šiuose skirtumuose ir santykiuose, – jie patys yra (sąlygiškai) nekintantys, – o ne kintančiuose susitarimuose, kuriamuose ir perkuriamuose pagal tuos skirtumus ir santykius. Taigi socialinė sistema yra konstruojama iš aistros, o struktūra – iš romantinių jausmų.

Šis akivaizdus stebuklas priklauso nuo keleto tarpusavyje susijusių tam tikro simbolinės produkcijos būdo, performatyviojo būdo, sąlygų; iš tų sąlygų išskirsiu tik dvi. Pirmiausia įprastos, prasmingos asmenų vertės ir jų egzistencijos objektai glūdi asmeninių planų intencijose ir interesuose, dažnai – kaip nesuformuluotos veiksmų prielaidos. Viskas, kas susiję su sutartimi, neįrašyta sutartyje. O šį durkheimišką aforizmą papildo kasdienio gyvenimo aforizmai, konceptai ir perceptai, *habitus,* arba „struktūruojančios struktūros“, taip sumaniai aprašytos Bourdieu (1977) ir lemiančios didesnę asmeninių interesų ir veiksmų tvarką. Remiantis tokiais samprotavimais, peršasi išvada, kad visuomenė, kuri be perstogės nevaržoma siekia savo interesų, nėra nepriklausoma nuo motyvuotų ryšių tarp ženklų (žr. skyrių 5, toliau). Ir antra, buvimas ir darymas (*being and doing*), arba santykiai ir elgesio būdai, kaip reikšmės glūdi tame pačiame diskurso universume ir paklūsta bendroms sąvokinėms operacijoms. Mes nepainiojame dviejų skirtingų daiktų ir nepriešiname „idealių“ ir „realių“ dalykų. Schema, kuri susieja tam tikrus aktus su tam tikrais santykiais, pati yra sisteminė. Havajiečiai tampa giminaičiais ir bičiuliais „žemės vaikais“ dalydamiesi ne bet kokia patirtimi, o tik ta, kuri susijusi su

atitinkama konsubstancialumo verte. Remiantis bendra abiem atvejais galiojančia logika, veiksmas ir ryšys gali pakaitomis funkcionuoti ir kaip signifikatas, ir kaip signifikantas.[23]

Bet nors šis reikšmės procesas simboliškai nėra *ad hoc* procesas, jis dažnai būna *post-factum* reiškinys. Taigi mes grįžtame prie istorinių dalykų, konkrečiai prie performatyviųjų sistemų istoriškumo. *Calcul sauvage*, atrodo, dalijasi su savo garsesniu pusbroliu, *la pensée sauvage,* puikiausiu gebėjimu neutralizuoti tuos įvykius, kurie jį atakuoja. Niekas, kas žmogiška, išties nebuvo svetima havajiečiams – veikiau, priešingai. Havajiečiai visada turėjo kategoriją *akua,* paprastai aiškinamą kaip „dievas" arba „dieviškas". Mano nuomone, greičiau ši kategorija, o ne garsioji *mana,* funkcionuoja kaip pradinė semantinė kategorija, reiškianti ne tiek tam tikrą apibrėžtą turinį, kiek patirties nuostabumą. Iš pradžių havajiečiai liberaliai taikė šį terminą svetimtaučiams, jų laivams ir mechaniniams įtaisams. Vėliau, svetimtaučiams tapus havajiečių visuomenės dalimi, šie tapo *kama'āina,* „žemės vaikais". Viskas įvyko taip, tarsi nieko neįvyko, tartum istorijos nė negalėjo būti, negalėjo būti netikėto įvykio, jokio kultūriniu požiūriu nenumatyto nutikimo. Havajiečių moterų, kuriuos puolė prie europiečių laivų, palaikiusios juos dievo siųstais ženklais, tikslas buvo „meilė, o ne istorija", – *ir pas de histoires.**

---

[23]Taip teigia Peteris Huberis, analogišku būdu nagrinėdamas Naujosios Gvinėjos visuomenę:

Į Melanezijos visuomenę žvelgiant kaip į abstrakčią teisių ir pareigų arba grupių ir kategorijų, įtvirtintų gimyste, sistemą, buvo gautas labai iškreiptas vaizdas. Manoma, kad visuomenė sukuriama primetant ar metodiškai įgyvendinant tokią sistemą, tačiau Melanezijos visuomenė, mano įsitikinimu, rituališkai sukuriama, vykstant įvykiams, kurie tam tikru būdu mobilizuoja žmones. Šie įvykiai nebūtinai apibūdinami kaip nenaudingi ar supernaturalūs – jie nėra rituališki šiuo atžvilgiu; juos apibūdina tas faktas, kad būdingus bruožus jiems suteikia simbolinės klasifikacijos schema. Jie realizuoja šią klasifikacijos schemą todėl, kad sukuria visuomenę (Huber, 1980: 44–45).

* *jokių (meilės) istorijų* (pranc.) – vert.

Tačiau jokiu būdu negalima daryti išvados, kad havajiečiai yra „šalta visuomenė“. Priešingai, ji pasirodė esanti ypač neatspari permainoms. Ši europiečių ir jų daiktų integracija į visuomenę – iš pradžių kaip dieviškų (*akua*), paskui kaip savų (*kama'āina*) – buvo kultūrinės katastrofos preliudija. Bendriausia ir akivaizdžiausia to priežastis: svetimtaučiai, kuriems taip kilniaširdiškai buvo suteiktas vietinių gyventojų statusas, turėjo savo požiūrį į gyvenimą ir visai neprivalėjo pateisinti havajiečių iš anksto apie juos susidarytos nuomonės. Įtraukdama nenumatytus įvykius į tradicines struktūras, įžvelgdama mitinius santykius istoriniuose veiksmuose, ši sistema, atrodo, paprasčiausiai vis atsikuria – tokia ji lanksti. Bet kita vertus, – pasiskolinsiu Pouillono *bon mot**, – „Kuo labiau ji lieka tokia pati, tuo labiau ji keičiasi“.

Galiausiai turime grįžti prie dialektikos. Iš tiesų aš neketinau ignoruoti struktūros ir *praxis* sąveikos, tik norėjau surasti jai atitinkamą teorinę vietą, tarkime, tebūnie tai simbolinis procesas. Nes visa havajiečių kultūra sudaryta taip, kad ji simboliškai valorizuoja pasaulinės praktikos galią. Ir keičiasi ši kultūra būtent todėl, kad, pripažindama visateisę pasaulio narystę savo kategorijose, ji pripažįsta galimybę, jog tos kategorijos bus funkciškai perkainotos. Dievas Lono jau nebebuvo tas pats konceptas, kai jis buvo pritaikytas Cookui; taip pat ir svetimų kraštų, tabu ir dieviškumo apskritai sąvokos nebegalėjo išlikti tokios pat, kokios buvo anksčiau. O kai tam tikra kategorija perkainojama istorinės referencijos proceso metu, turi pasikeisti ir santykiai tarp kategorijų: struktūra transformuojama (plg. Sahlins, 1981).

Tai, ką Marcas Blochas pasakojo apie penkiolikto šimtmečio Europą, dar dramatiškiau vyko Havajuose: „nors žmonės iki galo nesuvokė permainų, senuosius vardus, dar tebeskambančius kiekvieno lūpose, pamažu jau buvo paveikusios konotacijos, ge-

---

**sąmojį, išradingą, taiklią pastabą* (pranc.) – vert.

rokai nutolusios nuo pirminių reikšmių (1966: 90)". Kas nors betgi gali paklausti, kodėl Marcas Blochas, kuris taip puikiai žinojo, kad šio proceso priežastis – nusistovėjusi praktika, pats netapo kokios nors pozityvistinės utilitarinio mąstymo formos šalininku? Ar tik ne todėl, kad jis tyrinėjo visuomenes, kurioms taip knietėjo duoti žinomus vardus besikeičiantiems įpročiams, jog jos negalėjo nuslėpti fakto, kad bendrauja su pasauliu pagal sąlyginę kultūrinę schemą?

2. Kiti laikai, kiti papročiai: istorijos antropologija

Institucijų prigimtis yra ne kas kita kaip jų radimasis *(nascimento)* tam tikrais laikais ir tam tikrais pavidalais. Kai laikas ir pavidalas yra toks ir ne kitoks, atitinkamos yra ir atsirandančios institucijos.

Vico, *Naujasis mokslas*

Vakarų istorikai jau seniai ginčijasi dėl dviejų priešingų istoriografijos sampratų. Kaip priešingybė elitinei istorijai, kur tyrinėtojų dėmesys skiriamas tik aukštajai politikai, siūloma analizė, kurios objektas – bendruomenių gyvenimas. „Per paskutiniuosius keturiolika šimtmečių, matyt, vien tik galai buvo karaliai, ministrai ir generolai", skundėsi Volteras ir prisiekė pats parašyti „liaudies istoriją" (bet ji jam pasirodė besanti „nusikaltimų, kvailysčių ir nelaimių rinkinys"). Vėlyviausioji „naujoji istorija" taip pat yra populistinės pakraipos. Retsykiais naudojantis socialinių mokslų paslaugomis, joje domimasi tokiais dalykais kaip pasąmoninės struktūros, kolektyvinis mentalitetas ir bendros ekonominės tendencijos. Joje linkstama į populizmą dėl išskirtinio dėmesio, teikiamo praktinei materialinei žemesniųjų gyventojų sluoksnių padėčiai. Vienas įžymus istorikas (Stone, 1981: 23) pasitelkia pagalbon Thomasą Gray: „Tegu... didybė nesiklauso su paniekos šypsniu / Trumpų ir paprastų vargšų metraščių". Remiantis šiuo požiūriu, istorija yra kultūriškai sukonstruota nuo apačios į viršų: socialinių insti-

tucijų bei kitų išdavų pamatas – tai vyraujančių liaudies polinkių nuosėdos.[1]

Tačiau prieš sveikindami naująją istoriją, kad ji pagaliau išmoko antropologijos (arba politinę) pamoką, turėtume prisiminti, jog poslinkis nuo elitinės prie kolektyvinės sąmonės iš tiesų įvyko Vakarų visuomenės istorijoje, – kaip pokytis realioje istorinėje praktikoje, – ir dėl to dar iki monarchijos sunykimo ir populiarių demokratijų bei rinkos ekonomikų įsigalėjimo į masinę istorijos produkciją mes ėmėme žiūrėti kaip į akivaizdžią savo (o gal turėtume sakyti – savo buržuazinės?) socialinės patirties tiesą. Jeanas-Pierre'as Vernantas (1982) labai įžvalgiai nagrinėja tokią pat transformaciją, kuri įvyko pirmąjį tūkstantmetį pr. Kr; jis aptaria, kaip nuo absoliučios Mikėnų dievų-karalių valdžios buvo pereita prie humanizuotų graikų *polio* institucijų. O gal tai, su kuo susiduriame, – ir visuomenėje, ir sąmonėje, – yra „ilgalaikė struktūra“: ciklinė cezarizmo ir liaudies valdžios, indoeuropiečių istorijos *gumsa* ir *gumlao* kaita, ir kiekvienoje socialinėje formoje glūdi – kad ir labai mažas – jos istorinės priešingybės gemalas?

Iš pradžių Vernantas lygina karališkąsias Atėnų tradicijas ir dieviškųjų skitų karalių legendą. Nuolatos besivaidydami dėl įpėdinystės, Atėnų princai galų gale nutaria pasidalyti tarp savęs valdžios funkcijas – religinę, karinę ir ekonominę – jos paprastai herojinio amžiaus indoeuropiečių karalystėse būdavo sujungtos. Taip gimsta politikos kaip abipusio skirtumų suderinimo idėja, kurios demokratiškesnė išraiška bus realizuota *polyje*. Tačiau, priešingai nei Atėnų valdovų atveju, dieviškajam skitų Dzeuso anūkui

---

[1]Stone'o parašyti skyriai apie istoriografiją (Pirma dalis) knygoje *The Past and the Present* (1981) – puikus įvadas į „naująją istoriją“. Kalbėdamas ta pačia tema Barraclough (1978) taip pat pasitelkia Thomasą Gray – galbūt toks anglų istorikų paprotys Amerikoje? Pastabas iš Voltaire'o kūrinio *Essai sur les moeurs* labiausiai susijusioje su šia diskusija savo studijoje pateikia LeGoffas (1972); plg. Braudel (1980), Dumoulin ir Moisi (1973), Gilbert ir Graubard (1972), LeGoff ir Nora (1974), Hefter (1973), Ricoeur (1980).

jo vyresni broliai vienam suteikia karališkąją valdžią, nes tik jis gali pretenduoti į prototipinius auksinius objektus, atitinkančius tris Dumézilio funkcijas: tai aukojimo taurė, karo kirvis ir arklas (Herodotus, *Hist.* IV, 5–6). Čia suverenas klasikiniu būdu pateikiamas „kaip asmuo, pakilęs virš įvairiausių funkcinių klasių, sudarančių visuomenę, nes jis reprezentavo jas visas; o kadangi visi vienodai jame regėjo tas vertybes, pagal kurias nusakydavo save, jis nebepriklausė nė vienam" (Vernant, 1982: 42). Drauge apimdamas ir peržengdamas visuomenę, dieviškasis karalius gali būti ryšių su kosmosu tarpininkas – kosmosas pagal savąją natūralią tvarką taip pat atsiliepia į jo suverenią valdžią.

Tačiau polyje organizacija, kilusi iš savęs kaip žmonių bendruomenės suvokimo, *arche* (suvereni valdžia), „tapo kiekvieno reikalu" (paprastai moterys ir vergai būdavo išimtis). Rotaciniu principu suteikdamas valdžią tai vienai, tai kitai piliečių grupei ir šitaip vadovavimą bei paklusnumą pavertęs besikeičiančiomis tų pačių santykių pusėmis, skelbdamas savo nutarimus pagal viešų debatų, vykstančių tarp lygių žmonių bendroje aikštėje, rezultatus (taigi kaip atviras sutartis, pasiektas atviru būdu), ir taip išaukštinęs kalbą labiau už visas kitas valdžios priemones, kalbą, kuri buvo jau ne iš aukštybių tariamas, jokių prieštaravimų nepaisantis ritualinis žodis, o argumentas, laikomas įtikinamu, jei yra išmintingas ir atitinka žinias, patikrinamas pagal tai, kas vadinama tiesa, polis – per šias ir daugelį kitų priemonių – socialinę veiklą pavertė priklausoma nuo kolektyvinės valios ir žmonėms savo istoriją padėjo suvokti kaip žmonijos istoriją.

Aš paminėjau Vernanto išvadas kaip bendrą šio straipsnio idėją: kad skirtingos kultūrinės tvarkos turi savo istorinės veiklos, sąmonės ir apsisprendimo principus – savo istorinę praktiką. Kiti laikai, kiti papročiai, o iš papročių kitoniškumo – konkreti antropologija, kuri reikalinga tam, kad būtų suprastas bet koks žmogaus kelias, tapsmas. Nes, kaip sakė Durkheimas, egzistuoja ne

paprasčiausias „žmogaus“ kelias-tapsmas (*devenir*), „bet kiekviena visuomenė turi savo gyvenimą, savo kelią, ir panašios visuomenės yra palyginamos ir pagal savo istoriškumą [arba plėtros būdą], ir pagal struktūrą“ (1995–1996: 140).[2]

Šio struktūrinių tipų paminėjimo, matyt, pakaks, kad paneigčiau įtarimą, jog į istorinį reliatyvumą paprasčiausiai žvelgiu iš idiografinio taško. Veikiau yra taip: aš pradedu nuo tam tikrų apmąstymų apie dieviškųjų karalių valdžią, tą struktūros tipą, nuo kurio taip radikaliai atsiskyrė polis, nes noriu panagrinėti bendrą herojinės istorijos kultūrinę praktiką.

HEROJINĖ ISTORIJA

Šią idėją, remdamasis Homero pavyzdžiais, iškėlė Viko, vėliau, archajinių karalysčių antropologijoje ją plėtojo Frazeris ir Hocartas, o darnų pavidalą ji įgijo Dumonto hierarchijos koncepcijose.[3]

---

[2]Verčiau laisvai, ypač tai pasakytina apie žodį *devenir*, tačiau, manau, neiškreipiau Durkheimo minties.

[3]Be Frazerio (1911–1915), Hocarto (1969 [1927] 1936) ir Dumonto (1970), čia pateiktoms idėjoms apie dieviškąją karalių valdžią ir hierarchiją ypač buvo naudingos naujos Heusho (1962, 1972 1982), Valeri (spausdinama), Geertzo (1980), Tambiaho (1976) ir Adlerio (1978, 1982), studijos taip pat ir tokių ankstesnių klasikų kaip Evansas-Pritchardas (1962), Frankfurtas (1948), Dumézilis (1948), Meekas (1931), Kuperis (1947), Krige ir Krige (1943) antropologijos veikalai; plg. toliau, skyrius 3. Aš nekeliu jokios taksonominės skirtumų tarp „dieviškųjų karalių“, „šventųjų karalių“, „magiškųjų karalių“ ir „žynių-karalių“ ar netgi tarp „karalių“ ir „vadų“ problemos. Kalbant apie „karalių“/“vadų“ atvejį, aš linkęs veikiau sutikti su Heuscho teiginiu, kad valstybė yra dieviškojo karaliaus kūrinys, nei su priešingu tvirtinimu – šiuo atveju principinė dieviškosios karaliaus valdžios ir dieviškosios vado valdžios skyrimo priežastis netenka galios. Apie diskusijas dėl taksonominių dieviškosios karaliaus valdžios problemų, taip pat puikią Jukuno studiją, žr. Young (1966). Be jokių abejonių, mano ryžtas kalbėti apie plačią herojinių valstybių kategoriją ir neatsižvelgti į subtilias variacijas gali pasirodyti naudingas dabartiniams teoriniams tikslams, bet tik trumpą laiką. Neturiu jokių iliuzijų dėl didesnio šios kategorijos patvarumo ar vertės.

Žinoma, aš nekalbu apie kažkokią neolitinę didžio žmogaus teorijos istorijoje formą. Nekalbu ir tiesiog apie „charizmą" – nebent tai būtų „rutinizuota charizma", kuri per nustatytų santykių tinklą struktūriškai padidina personalinę įtaką. Vienoje Visuomenės sutarties – ji tebėra filosofinė Visuotinės valios *Magna Charta* – versijoje Rousseau teigė, kad „bet kokios valstybės priešai gali būti tik kitos valstybės, bet ne žmonės; nes tarp visiškai skirtingos prigimties dalykų negali būti jokio tikro ryšio". Tačiau etnografija rodo, kad maorių vadas „gyvena visos genties gyvenimą", kad „jis susietas tam tikrais ryšiais su gretimomis gentimis bei giminių grupėmis" ir „savo asmeniu įkūnija santykius su kitomis gentimis" (Johansen, 1954: 180). Vado vedybos yra tarpgentinės sąjungos; jo ceremonialas veikia prekinius mainus; jo asmeniniai įžeidimai yra karo priežastis. Šiuo atveju istorija yra antropomorfiška iš principo, o tai reiškia, kad tokia ji yra savo struktūra.[4] Nutarus, kad istorija yra daug daugiau nei didžių vyrų darbai, visada ir visur svarbiausias dalykas tampa bendruomenių gyvenimas; bet būtent šiose herojinėse valstybėse karalius yra visuomenės egzistavimo sąlyga. „Jeigu aš valgau, – sako Kuba genties žmogus, – tai – karalius, jei aš geriu, tai – karalius" (Vansina, 1964: 101).[5] Didesnėse Fidžio valstijose (pvz., Mbau, Thakaundrove) niekam nevalia išeiti iš na-

---

[4]Be to, fidžiečių atveju, suprantant pažodžiui, vadas kitai karalystei gali būti sesers sūnus (pvz., *vasu ki Rewa, vasu ki Mbau* ir t. t.) – štai jums ir ryšys tarp akivaizdžiai „skirtingos prigimties" daiktų. Apie politinių jėgų personifikacijas, lemiamas fidžietiškojo *vasu* (gimdos sūnėno) santykių, bus kalbama toliau.

[5]Tačiau čia cituojamas pašnekovas yra vienas iš skeptikų neįprastame ginče dėl karaliaus dieviškumo, vykstančiame tarp Kuba genties narių (apie jį kalba Vansina, 1964: 101–102). Skeptikų požiūris funkcionalus – į karališkumą jie žiūri kaip į būtiną tvarkos visuomenėje sąlygą (visuomenė kitu atveju suskiltų į segmentus), jie pripažįsta, kad karalius – galingas magas, bet neigia jo dieviškąją galią. Be tokių ideologinių argumentų, Kuba'os gentis praktikuoja tam tikrus klasikinius ritualus, per kuriuos karalius, atsietas nuo savo prigimtinių gimininių ryšių, pakylėjamas virš – ir kartu išstumiamas už – klaninės visuomenės tvarkos: vienu metu kaip tam tikra gamtos jėga, dievo atstovas ir incesto nuodėme susiteršęs raganius.

mų rytą, joks bendruomenės darbas nepradedamas, kol šventasis *kava* gėrimas dar nepateiktas karaliui, arba „žmogui-dievui" (*kalou tamata*): kiekvieną dieną karalius iš naujo sukuria pasaulį (Lester, 1941-1942: 113–114; Sayes, 1982).

Bendros paprastų žmonių gyvenimo sąlygos – hegemoniškai nustatytos, tam tikrų esamos valdžios potvarkių apibrėžtos kaip kolektyvinė forma ir kolektyvinis likimas. Šis procesas nėra vien refleksyvinė „ideologija", kadangi visuotinė valia paprastai nesutampa su valdovo interesais, išskyrus tuos atvejus, kai toks sutapimas ir yra jo interesas. Pačią aukščiausiąją valdžią gali kamuoti prieštaravimai ar netgi nesantaika – taip yra bent jau indoeuropiečių karalystėse (žr. skyrių 3); todėl ši valdžia negali funkcionuoti, nesant kolektyvinių sąlygų. Tačiau tokios sąlygos istoriškai realizuojamos ir globaliai apibrėžiamos tik kaip karališkosios valdžios projektų dalis, turinti tam tikrą hierarchinę vietą. Taigi rišli istoriografija negali būti – kaip geroje visuomenės mokslų tradicijoje – vien paprastas kiekybinis eilinių žmonių nuomonių ir sąlygų įvertinimas, grindžiamas statistiškai atsitiktiniu pavyzdžiu – tartum tai būtų tiesioginis generatyvinių *socialinių tendencijų* pulsas. Herojinė istorija plėtojasi veikiau pagal „Fenimore'o Cooperio indėnų" – pasinaudosiu Elmano Service'o apibūdinimu – pavyzdį: einančių žmonių voroje kiekvienas stengiasi atsistoti į priešakyje žengiančiojo pėdas, kad susidarytų įspūdis, jog eita Vieno Milžiniško Indėno.

Todėl, praėjus daugiau kaip šimtmečiui po metodistų misionierių skelbtos naujos religijos priėmimo, fidžiečiai tebekalba apie krikščionybę kaip apie „Thakombau religiją" (Derrick, 1950: 115).[6] Thakombau buvo vyriausias Mbau konfederacijos, didžiausios galy-

---

[6]Įprasta frazė ortodoksinėje fidžiečių ortografijoje yra *na lotu nei Ratu Cakobau*. Šiame straipsnyje aš pasinaudojau ankstesne ir ne ortodoksine ortografija, kuri yra priimtinesnė anglakalbiams žmonėms. Kartą paklaustas, kodėl nesimoko anglų kalbos, Thakombau atsakė: todėl, kad girdėjęs anglus kalbant fidžietiškai.

bės devynioliktojo amžiaus Fidžyje, vadas. 1854 m. balandžio 30 d. po daugiau kaip penkiolika metų trukusių misionierių raginimų jis pagaliau pasiskelbė išpažįstąs Jehovos tikėjimą. Šiek tiek anksčiau, 1852 m. viduryje, Mbau teritorijoje misionieriai buvo suskaičiavę tik 850 „reguliarių maldininkų" (Meth. Soc.: Fiji Dist., 1852). Tačiau po Thakombau atsivertimo bei tam tikrų karinių pergalių „Šventoji Dvasia nusileido ir pasklido" po Mbau valdas, tad 1855 m. viduryje bažnyčios lankytojų skaičius padidėjo iki 8870 (Williams ir Calvert, 1859: 484). Tai ženklas, kad Fidžio istorijos matematikoje 8870 minus 850 yra lygu 1. Statistinis skirtumas buvo Thakombau.

Kita vertus, 1852 m. užfiksuotas skaičius 850 yra gerokai mažesnis už fidžiečių, įskaitant ir Thakombau, jau ne vienerius metus pripažįstančių užsieniečių dievo „tiesą", skaičių. Netgi daugelis fidžiečių dievų, bylojančių žynių lūpomis, jau buvo pripažinę Jehovos pranašumą ir išsilakstę kas sau arba, kaip dar pasakojama, patys buvo pasirengę tapti krikščionimis.[7] „Pripažindamas, kad krikščionybė – teisi", 1850 m. Thakombau patarė broliui Calvertui būti kantriam, nes kai jis pats apsispręsiąs, „viskas pajudėsią" (Williams ir Calvert, 1859: 445–446). Šitai įrodo, kad atsivertimo politika nėra paprasčiausiai įtikinimo apraiška.

Vis pasikartojančios užuominos apie „tiesą" šiuose archyvuose rodo, kad plačiai paplitusi nuostata atsižvelgti į krikščionybę buvo fidžiečių mitopoetikos reikalas, o gal net vadų politika. Nes, kaip pažymėjo Hocartas (1914), fidžiečių „teisinga" (*dina*) yra žodžio *mana* glosa, apibūdinanti galią suteikti egzistenciją, tuo tarpu veiksmas, kuris nenusiseka dėl *mana* stokos, yra „melas"

---

[7] Antra vertus, kai tam tikri Mbau dievai pasipriešino krikščionybei net po Thakombau atsivertimo, vadas surinko žynius ir nuplakė juos (Waterhouse, 1866: 265–266). Apie ankstesnius fidžiečių žynių/dievų santykius su Jehova, be kitų šaltinių, galima pasiskaityti šiuose dienoraščiuose: Cross (pvz., 1840 m. spalio 24 d.), Hunt (1839 m. vasario 18 d.; 1839 m. gegužės 10 d.), Calvet (1841 m. rugpjūčio 15 d.; 1841 m. spalio 20 d.).

(*lasu*). Todėl fidžiečių vadas pasakė metodistų misionieriui: „Teisinga – viskas teisinga, kas ateina iš baltojo žmogaus krašto; muškietos ir parakas yra teisinga, ir jūsų religija turbūt teisinga" (Schutz, 1977: 95; plg. Waterhouse, 1866: 303). Visai neįprastą europiečių buvimą fidžiečiai vertino kaip „totalų" socialinį faktą – būdamas „religinis" tuo pat metu jis buvo „politinis" ir „ekonominis". Tiksliau tai paaiškinti galima tik pasitelkus vietinę teoriją, kuri apvertė aukštyn kojom marksizmą – vyravo įsitikinimas, kad („pagal galutinius duomenis") ekonominė bazė priklauso nuo dvasinės superstruktūros. 1838 m. vyriausias Rewa vadas, netrukus tapsiantis dideliu Thakombau priešu, bet niekada nebuvęs praktikuojantis krikščionis, pripažįsta misionierių teiginį, kad „Fidžio dievai nėra teisingi; jie panašūs į Tonga dievus", jis sako, tai jam buvę įrodyta, jog „jie nėra dievai; tie, kurie jais tikėjo, buvo sunaikinti, o tie, kurie pripažino svetimšalių religiją, klesti" (Cross: 1838 m. spalio 22 d.).[8] Misionieriai ilgus metus darbavosi centriniame Fidžyje be plačiau pagarsėjusių pergalių – nors jiems ypač sekėsi tarp ligonių, kurie, remdamiesi ta pačia teorija, tikėjo, kad Wesley dievas padaro jų vaistus veiksmingus – tačiau ne dėl to, kad trūko žmonių pasitikėjimo. Veikiau kalti čia buvo vyriausieji vadai, ypač Mbau ir Rewa salų, kurie kovojo tarpusavy nuo 1843 m.

Mbau pavaldžios Viwa salos žmonės, paklausti, kodėl neger-

---

[8]Paradoksalu, bet tada teorija apie lemiamą infrastruktūros poveikį fidžiečių istorijoje pasirodys esanti teisinga – t.y naujasis (Jehovos) tikėjimas imamas propaguoti po to, kai praktiškai pademonstruojama europiečių galia – mat egzistuoja išankstinis įsitikinimas, kad tokia galia turi savo „antgamtines" priežastis. Taigi kyla įdomus klausimas – gal ir kitur mechaninė infrastruktūrinių —> superstruktūrinių permainų seka panašiai priklauso nuo apriorinio praktinės veiklos kaip kosmologinės „daiktų schemos" statuso? Nepaisant to, kad toks požiūris galėtų paneigti įprastą radikalią opoziciją tarp pragmatikos ir „ideologijos", jis duoda ir tam tikrų akivaizdžiai teigiamų rezultatų, kaip antai paprastų refleksyvinių-funkcionalistinių šios opozicijos narių santykių „aiškinimų" pabaiga ir geresnis pasaulietinės veiklos (*praxis*) ir kultūrinų konceptų tarpusavio mainų suvokimas (žr. skyrių 5).

bia Viešpaties žodžio, sakydavo broliui Crossui: „Aš laukiu [savo vado] Namosimalua“ (Meth. Miss. Soc.: District Minutes, 1841). Taigi „paprasti žmonės laukia savo vadų“, skundėsi kitas misionierius, „vienas vadas laukia kito [vyresnio vado], vienas kraštas laukia kito krašto, ir daugeliu atvejų susidaro padėtis be išeities“ (Jaggar: 1839 m. spalio 21 d.). „Jei Rewa nugalės, – kalba trečiasis, – mes netrukus Fidžyje turėsime šimtą tūkstančių *prisiekusių* krikščionių“ (Williams ir Calvert, 1859: 408). Betgi vienas vadas laukė kito, o tas kitas savo ruožtu laukė patogios progos. Thakombau neketino keisti tikėjimo vidury karo. O kai pagaliau pakeitė, to paties padaryti nebegalėjo jo priešininkas Rewa vadas: „Jeigu mes visi *lotu* [tapsime krikščionimis], – pasakė jis, – turėsime liautis kovoję; nes nederės melstis vienam dievui ir kovoti vienam su kitu“ (Williams ir Calvert, 1859: 356).

Atsivertimas buvo tik nevilties taktika.[9] Dvyliktaisiais karo metais Mbau buvo apgulta Rewa ir jos sąjungininkų pajėgų, negana to,

---

[9]Daug dokumentų apie sumanų Thakombau priešinimąsi misionierių mokymui rasime Waterhouse'o *The King and People of Fiji* (1866). Čia kalbama ir apie jo abejingumą trumpam atvykusio katalikų vyskupo pasiūlymui – šis pasakė Thakombau, jog metodistų misionieriams nepasisekė Mbau todėl, kad Mergelė Marija saugo šią vietą katalikams: „Ir tada karalius įsakė vyskupui palikti jį ir jo miestą Mergelės globai ir sugrįžti tada, kai ji bus juos atvertusi į savo tikėjimą“ (Ibid., p. 196).

Po dviejų dešimtmečių protestantų misionieriai Havajuose patyrė tą patį, ką jų kolegos buvo patyrę Fidžyje. „Jeigu jis [karalius Liholiho] pripažins naująją religiją, – 1822 m. buvo pasakyta kun. Ellisui, – taip pat pasielgsime ir mes visi“ (Ellis, 1969: 41). Vieną dieną, kai misionierius Hiramas Binghamas nuėjo papriekaištauti karališkai pasigėrusiam Karaliui „ir pasakė šiam, kad Dievas nėra patenkintas tokiu elgesiu“, Liholiho atsakė, „aš pats esu dievas. Po galais! Nešdinkis iš mano namų“ (Hammat: 1823 m. sausio 6 d.). Vėlesni įvykiai, tarp jų ir Liholiho mirtis, lėmė tai, kad krikščionybę, kaip valdžios įrankį, priėmė karaliaus įmotė ir jos broliai, galinga valdančioji grupė, ir lygiai kaip Fidžyje šitai tapo pernakt įvykusia sensacija (plg. Bingham, 1969). Iš tiesų atrodo, kad esame susidūrę su nuolat besikartojančiu reiškiniu arba atsivertimo dėsniu, galiojančiu Polinezijos herojinėse valstybėse. Naujojoje Zelandijoje maždaug 1838–1839 m., po ilgo gana permainingos sėkmės (ypač tarp morių vergų) periodo, atsivertimo procese taip pat įvyko kiekybinis statistinis šuolis. Ir vėl pavyzdį parodė vadų klasė (Wright, 1959: 141 f.).

Mbau prekybai su europiečiais buvo uždėtas embargas, o jos pačios sąjungininkai perbėginėjo pas priešą klanais, kaimais ir karalystėm. Mbau buvo apimta sukilimo, kuriam vadovavo artimas vado giminaitis. Ir tada Thakombau atrado „tikrąjį Dievą", ir jo naujo tikėjimo įžadai žaibiškai pakeitė esamą karo vaizdą. Thakombau tapo įsikūnijusia krikščionių viltimi Fidžio salyne, kovojančia prieš „pagonių" priešus. Nors taip jis prarado tam tikrą dalį fidžiečių paramos, jam pagalbon stojo kai kurie prieš vėją eiti pasiryžę krikščionių kariai – iš Tonga salų – kad Thakombau nepamirštų savo įsipareigojimų Viešpaties tarnams anglams. Dabar, padedamas misionierių intrigų ir sulaukęs ryžtingo krikščionio Tonga karaliaus karinio įsikišimo, Thakombau pajėgė sutriuškinti savo priešą Kamba mūšyje, įvykusiame 1855 m. balandį. Jis išties buvo išgelbėtas.

Taigi senoji religija davė pradžią naujajai. Nes, kaip sako fidžiečiai, „senais laikais vadas buvo mūsų dievas", ir krikščionybė kai ką buvo skolinga šiai senovinei dieviškumo koncepcijai. Krikščionybei buvo lemta tapti „Thakombau religija", todėl, kad ją iškovojo mūšyje, kurio priežastys buvo tiek pat tapatinamos su vadu, kiek priežastys, dėl kurių kovojo vyrai, siejosi su jų pareiga jam tarnauti; tos tarnybos (*nggaravi*) sąlygos ir būdai nesiskyrė nuo ritualinio dievo garbinimo. Be to, tas pat dieviškumo jausmas lėmė mūšio eigą ir, tarsi vykstant grandininei reakcijai, rezultatą.

Fidžiečiai kovojo lyg Tacito germanai: „Vadas [*princeps*] kovoja dėl pergalės; jo palyda [*comites*] dėl savo vado" (*Germ.* XIV).[10] Likus kelioms savaitėms iki ryžtingos intervencijos Kam-

---

[10]Kai Mbau ir Rewa karo metu koks nors svarbus vadas perbėgdavo į priešo pusę – taip, tarkime, Thokanauto iš Rewa stojo Mbau pusėn – atitinkamai pasikeisdavo ir daugelio tam vadui pavaldžių klanų bei kaimų požiūris. Ta permaina įvykdavo be didelių nesusipratimų, nes, kaip pažymi kun. Huntas, „nesvarbu, už kurią pusę jie kovojo, jie grūmėsi už savo vadą" (1845 m. spalio 19 d.). Derrickas panašiai parafrazuoja Tacitą: „O dėl paprastų žmonių, tai jų vado reikalas buvo jų reikalas" (1950: 78). Šie perbėgimai puikiai atskleidžia santykius tarp hierarchinio solidarumo ir „gentinės" arba „nacionalinės" sąmonės, apie kurią bus kalbama toliau.

ba'oje, vyriausias Rewa vadas staiga mirė nuo dizenterijos, neatgavęs sąmonės ir neperdavęs jokių karinių įgaliojimų savo įpėdiniui. Staiga – ir iš pažiūros visiškai – svarbiausios Rewa pasipriešinimo jėgos iškriko. Išlikusi diduomenė paprašė Thakombau taikos ir pasiskelbė norinti priimti Jehovos tikėjimą. Neįmanomas daiktas, kad jie buvo paprasčiausi užsimaskavę racionalistai, žinantys, kaip surasti gerą ideologinę progą išsivaduoti iš beviltiškos karinės padėties, kadangi visa tai įvyko tada, kai iki pergalės jiems buvo likęs vos žingsnis. Kitomis savaitėmis sukilėliams iš Mbau pavyko sutelkti kažkiek prieš Thakombau ir krikščionybę nusistačiusių Rewa žmonių. Tačiau Rewa jau nebefunkcionavo kaip vieninga jėga. Taigi Kamba mūšyje svarbiausios Rewa kariaunos nebuvimas išlikusiems Thakombau priešininkams pasirodė esąs rimtas (jei ne lemiamas) smūgis.[11] Tikrasis jėgų santykis ir tolesnė įvykių eiga, – rezultatai tebėra matomi Fidžio politikos struktūroje, – priklausė nuo šventojo vado buvimo – netikėtai jį pašalinus jo armijos neteko tikslo ir vienijančio centro.

Šitai iš tiesų *yra* karalių ir mūšių istorija, bet tik todėl, kad tai – kultūrinė tvarka, kuri, karaliaus veiksmus „daugindama" iš visuomenės sistemos, suteikia pirmajam neproporcingą istorinę įtaką. Trumpai kalbant, aš reziumuoju tam tikras tarpusavyje susijusias fidžietiškojo modelio tendencijas, spėdamas, kad šios yra tipiški herojinio pobūdžio istorijos pavyzdžiai. Pirmiausia bendros aplinkybės, tokios kaip europiečių buvimas, tampa specifiniu isto-

---

[11]Net tik pati Rewa, bet ir daugelis jos „kariaujančių kraštų" arba sąjungininkų (*bati*) nedalyvavo Kamba mūšyje – nors Derrickas ir teigia priešingai (1950: 112). Be Nakelo ir septynių karių iš krašto, vadinamo Tonga, aš neaptikau jokių istorinių užuominų apie tradicinius Rewa sąjungininkus Kamba'oje (pvz., Mburembasanga, Notho, Nuku ir t. t.). Tai sutampa su liudijimais šiuolaikinių informatorių, kurie teigia, kad tik vienas iš dvylikos ar trylikos Nakelo miestų prisidėjo prie Thakombau priešininkų paskutiniame mūšyje. Be to, Calvertas, kuris dažnai lankydavosi Mbau sukilėlių užimtoje Kamba'oje, sako, kad šie (vadovaujami Ratu Mara) sutriuškinę Thakombau ketino pulti Rewa (Journal: 1855 m. balandžio 7 d.).

rijos vyksmu pagal aukštosios politikos sąlygas. Infrastruktūra tampa istorine forma ir įvykiu kaip valdžios interesų išraiška ir pagal tai, kaip tie interesai pasiskirstę. Antra, ši istorija išsiskiria neįprastu gebėjimu staigiai keistis: įvyksta lūžis, kultūros eigos permaina, išplintanti kaip sparti populiari herojinio veiksmo generalizacija. Štai čia ir glūdi kiekybinių šuolių priežastis. Taigi šio struktūrinio tipo istorija gimdo didžius vyrus, net genijus, protingus individų veiksmus versdama lemtingais visuomenei rezultatais – prisiminkime, kokie puikūs buvo Thakombau atsivertimo vaisiai. Arba, kalbant abstrakčiau, ten, kur istorija šitokiu būdu išsiplėtoja kaip herojinio asmens ekstensija, veikiausiai aptiksime keistą taktinio genialumo ir praktinio iracionalumo mišinį. Thakombau puikiausiai įkūnija taktinio genialumo pavyzdį, tuo tarpu Rewa žlugimas, mirus jos vadui ir iki pergalės likus vos žingsniui, priverčia pagalvoti apie iracionalumą, kuris yra tikras išmėginimas įgimtam mūsų pačių praktinio siurrealizmo suvokimui. Kita vertus, Chadwickas (1926: 340–341) analogiškus epizodus – priešų karaliaus paėmimą į nelaisvę arba mirtį, lėmusią „priešo pajėgų žlugimą" bei „nedelsiant atėjusią karo veiksmų pabaigą" – laiko nuolat pasikartojančiu germanų herojinio amžiaus bruožu – tiek poezijos, tiek istorijos. Antropologai galėtų pateikti daugelį tos pat struktūrinės formos egzotiškų įvykių pavyzdžių, nors tai ir kelia grėsmę, kad pranyks skirtumas tarp istorijos ir ritualo.[12]

---

[12]Hocartas visuotinio žlugimo galimybę paverčia struktūrine dieviškojo karaliaus valdžios sąlyga:

> Karalius turi patikrinti savo įšventinimo efektyvumą per kovą. Kova dėl sosto tampa reguliaria praktika. Rytų kraštų karai daugiausia yra asmeniniai konfliktai dėl aukščiausios valdžios – panašiai kaip mūsų Šimtametis karas. Patriotizmas šiuo atveju nėra joks akstinas: liaudis kovoja paprasčiausiai dėl to, kad paremtų gerovę laiduojantį dievą. Jei jis nužudomas, žmonės praranda bet kokį interesą kovoti toliau ir pripažįsta nugalėtojo valdžią. Persų, indų, Šri Lankos armijos – kad ir būdamos arčiau pergalės – pakrikdavo išsyk, kai būdavo nužudomas jų vadas (1933: 272).

Prisiminkime garsų zulų analuose aprašomą atsitikimą, kaip triumfuojanti Shaka pirmtako Dingiswayo armija staiga iškrinka, kai šis pagrobiamas ir nužudomas: aukštyn kojom apsivertęs likimas, kurį paaiškina tiesmukas misionieriaus-etnografo komentaras, kalbantis apie „įgimtą bantu tautos bejėgiškumą, kai ji netenka savo vado“ (Brayant, 1929: 166). Iš tiesų visa Dingiswayo sukurta Mtêtwa konfederacija sužlugo šiam mirus, ir taip iškilo Shaka, pavaldžios zülu „genties“ vadas.[13] O visa kita, kaip sakoma, yra istorija, įskaitant kosminių proporcijų krizes, kurias teko patirti Shaka'i – tarp jų ir jo motinos, moteriškosios dvigubos Nguni valdžios dalies, mirtis (plg. Heusch, 1982). Per visą zulų tautą nusirito vidaus žudynių bangos – taip masiškai naikinant blogį buvo siekiama užkirsti kelią Dangaus ir Žemės susijungimui, kurio – savaime suprantamas dalykas – reikėjo laukti po dangiškojo valdovo žūties.[14]

Aš sąmoningai sieju kosmologinę katastrofą su kariuomenės žlugimu, manydamas, kad šie du dalykai iš principo – viena ir tas pat. Netekusios savo vado pergalingos armijos suirimas istorijos modalume yra išraiška to ritualinio chaoso, kuris ištinka mirus dieviškajam karaliui – etnografai šį reiškinį puikiai pažįsta kaip

---

[13]Vėlesnė organizacinė pertvarka taip pat kalba apie herojinį istoriškumą, turiu omeny ne vien Shaka sugebėjimą vykdyti greitas ir bendras permainas, bet ir tą dėmesį, kurį jis skyrė hierarchiniam solidarumui, pertvarkydamas užkariautą valstybę. Kartodamas Dingiswayo pergales, Shaka pasistengė nekartoti savo pirmtako politikos, kai užkariautų genčių vadai bei santvarka būdavo paliekami kaip buvę. Likviduodamas pirmuosius su antrosios pagalba, pergrupuodamas priešo armijų likučius zulų pulkų sistemoje, Shaka sukūrė tvarką, nebeturinčią Dingiswayo hegemoninių ambicijų ydų, t. y. nebeliko konfederacinės sistemos, genčių interesus skirsčiusios pagal jų vadų egzistavimą (Bryant, 1926; Flynn in Bird, 1888; Isaacs, 1970; Krige, 1936; Wilson, 1969).

[14]Iš pirmųjų šaltinių gautą informaciją apie šiuos įvykius pateikia Fynnas (in Bird, 1888: 81–84, 91 –93) ir Isaacsas (1970: 108 f.). Ponas Johnas Kelly yra parašęs puikų magistro darbą „Mongolų pergalė ir zulų teroras: kultūrinių permainų analizė“, kuriame pateikiama išsami kultūrinė zulų herojinio viešpatavimo schemos analizė (University of Chicago, Department of Anthropology, 1982).

sugrįžimą prie pirminės kosminės netvarkos būsenos. Pavyzdžiui, tai būdinga Havajams, kur „antistruktūra“ pasireiškia ne tik tais atvejais, kai apverčiamas aukštyn kojom statusas – šitai pagrįsti dokumentais turėsime progos vėliau (skyriuje 4) – bet ir tada, kai iš tokios tabu draudžiamos nešvarios aplinkos pašalinamas tiesioginis įpėdinis. Taip netekę vado, žmonės duoda valią savo sielvartui, kuris pasireiškia įvairiomis savęs luošinimo formomis, ir taip miršta kartu su karaliumi. Dešimčiai dienų pasaulis išnyksta; po to karališkasis įpėdinis sugrįžta, atkuria tabu ir perdalija žemes – tai yra perkuria tuos skirtumus, kurie sudaro natūralią bei kultūrinę tvarką.[15] Vis dėlto mes kalbame apie tai kaip apie „ritualą“, tačiau atitinkamo armijų suirimo nelaikome „mūšiu“, ir tokiomis priemonėmis paprasčiausiai pažymime savo pačių skirtumus tarp „įsivaizdavimo“ ir „tikrovės“, bet išsaugome požiūrį į istoriją kaip į praktinio proto karaliją. Jei galėtume nuo akių nusibraukti praksologinį šydą, išvystume, kad visi šie ir kiti įvykiai –

---

[15]Apie vyriausiųjų Havajų vadų mirties ritualus žr. Handy ir Pukui (1972: 156–157); Kamakau (1961: 104–107); Ellis (1969: 175); Stewart (1970 [1830]: 216); etc. Rašau žodį „antistruktūra“ su kabutėmis, norėdamas pažymėti tas įprastas išlygas, kurios taikomos V. Turnerio (1969) konceptui *communitas* – kaip amorfinei solidarumo sąlygai, struktūrinės tvarkos (*societas*) priešingybei. Tai, žinoma, ne struktūros nebuvimas, bet jos inversija, taigi savo teises turinti forma, kurios kaitaliojimasis su normalia karaliaus valdžia žymi svarbius aukščiausios valdžios santykius (žr. skyrių 4).

Havajų istorija taip pat yra organizuoto kolektyvinio pasipriešinimo karinei agresijai „faktiško“ žlugimo (arba pasipriešinimo negalimumo), kai nėra vyriausiojo vado, pavyzdys. Britų laivyno vadas Broughtonas pateikia vieną 1796 m. sukilimo epizodą, kai priešininkų vadas, naudodamasis karaliaus Kamehamehos nebuvimu, nesunkiai užgrobė didesniąją Havajų salos dalį. Tačiau, pasak Broughtono, didelio pasipriešinimo ir negalėjai tikėtis, nes nebuvo, kas jam galėtų vadovauti:

Jis [sukilėlis, Namakaeha] dabar valdė keturias [salos] apskritis iš šešių ir artinosi prie Karakakooa'os [Kealakekua'os], kur pasipriešinimo tikimybė buvo nedidelė, nes žmonės neturėjo noro kariauti – mat nebuvo vado, kuriuo jie būtų pasitikėję; išties vienintelis tokio rango žmogus buvo Mahooa, kuris buvo netekęs savo regėjimo. Jis labai norėjo eiti su mumis į Wohahow [O'ahu], kad galėtų paaiškinti, kas nutiko Tamaahmaaha'i [Kamehameha'i], bet žmonės, neturėdami kito vado, jam neleido (Broughton, 1804: 69).

nuo brolžudiškų Rytų Afrikos tarpuvaldžio konfliktų iki karaliaus izoliavimo Polinezijos pasaulio atsinaujinimo ritualuose – yra susiję su ta pačia hierarchijos sistema. Bet aš čia negaliu kartoti viso *The Golden Bough* teksto. Pakanka atkreipti dėmesį į tam tikrus sociologinius karaliaus valdžios kaip kosminio tvarkos principo aspektus. Turiu omeny įvairias socialines formas, kuriomis grindžiamas bendras herojinės veiklos dėsnis arba Vieno Milžiniško Indėno efektas. Tos, kurias išskiriu, – herojinė segmentacija, hierarchinis solidarumas, pozicinė įpėdinystė, darbo pasidalijimas istorinėje sąmonėje, – nėra universalios herojinėse visuomenėse, bet jos turbūt pakankamai tipiškos.

Senų laikų studentai, studijavę socialinę struktūrą, įvertins skirtumus tarp herojinių giminystės linijų formavimosi ir klasikinės segmentinės giminystės linijų sistemos plėtros procesų. Segmentinės giminystės linijos plėtojasi nuo apačios į viršų: natūraliai didėjant jų minimalioms grupėms ir dalijantis bendros kilmės šalutinėms grupėms. Tačiau tokios visuomenės kaip zulų ar havajiečių – arba, apskritai kalbant, Nguni ir Polinezijos karalystės – pateikia ir priešingos evoliucijos pavyzdį. Pagrindiniai „giminystės linijų"/teritoriniai pasidalijimai vyksta nuo sistemos viršaus apačios link kaip vidinio valdančiųjų šeimų skaidymosi ekstensija. Pavadinkime tai „herojine segmentacija". Nulemtas išcentrinės karališkosios šeimos sklaidos – paprastai iš anksto galvojant apie kovą, o ne apie įpėdinystės teisę – šis procesas pasireiškia tuo, kad jo metu tarp valdančiosios aristokratijos narių perskirstomos apačioje esančios (arba nugalėtos) tautos struktūros. Kilmės principai iš esmės yra perduodami aukštesniuose segmentinės tvarkos lygmenyse, remiantis valdžios privilegijomis. Barnesas (1951, 1967) pateikia įsidėmėtinų pavyzdžių iš Nguni istorijos: „kvazigiminiškų iš tėvo pusės" bendruomenių steigimas bei telkimasis apie keletą karališkųjų žmonų ir atitinkamai jų sūnus, iš kurių konkurencijos galiausiai gali rastis nepriklausomos karalystės. Atsiradusios veikiau iš jėgos santykių

tarp tuo pat metu gyvenančių princų negu iš paveldėjimo principų laikymosi, pagrindinės politinės grupės funkcionuoja kaip socialinės herojinių ambicijų projekcijos.[16]

Kalbant tarp kita ko (ir hipotetiškai), ar visa įstabi Nguni valstybių, įskaitant Zulu, Swazi ir Ndabele gentis, plėtra nuo vėlyvo aštuoniolikto amžiaus negalėtų būti istorinis tokių herojinių procesų pėdsakas? Tokia valstybė turbūt gimsta kaip struktūrinė tam tikro asmeninio šlovės projekto priemonė.

Mums reikalinga „hierarchinio solidarumo" sąvoka, kad galėtume pasitelkti Durkheimo aprašytus mechaninius ir organinius modelius. Herojinėse visuomenėse narių arba subgrupių darnumas siejamas ne tiek su jų panašumu (mechaninis solidarumas) arba jų papildomumo santykiais (organinis solidarumas), kiek su bendru paklusimu aukščiausiai valdžiai. Hierarchinio solidarumo rezultatas yra gentinės santvarkos (tokios, kokią mes ją pažįstame) nuvertinimas, nes kolektyviškumas apibrėžiamas, remian-

---

[16]Giffordo pateiktam herojinės segmentacijos Tonga salose aprašymui buvo lemta užimti svarbią vietą sociologiniuose Polinezijos specialistų ginčuose:

> Viskas kalba apie įtakingų vadų kaip branduolių, ties kuriais grupuojasi giminystės linijos atstovai, egzistavimo būtinybę. Be tokių vadų giminystės linija, pasirodo, ima vysti ir miršta, o jos nariai laipsniškai įsilieja į kitas augančias giminystės linijas. Šis persiskirstymo procesas, savaime suprantama, prieštarauja kilmės pagal tėvo liniją dėsniui, kuris teoriškai – ir dažniausiai praktikoje – nulemia giminystės linijos narystę (Gifford, 1929: 30).

Šiuos ginčus nuramdė (ar bent jau turėjo nuramdyti) kruopštus Elizabethos Bott (1981) Tonga santvarkos aprašymas, kuriame taip pat buvo pateikti puikūs problemiško segmentacijos proceso pavyzdžiai (pp. 41 ff.). Vienas iš dalykų, kurių mus išmokė ši polemika, yra tas, kad mes neturėtume tikėtis atrasti „giminystės linijos sąmonę" tarp hierarchinių Polinezijos visuomenių gyventojų. Iš tiesų Havajuose, kur herojinės segmentacijos procesas pažengęs dar toliau ir apskričių vadų valdžią – jos segmentacijos lygis būna ir, palyginti, nedidelis – tarp savo giminaičių perskirsto kiekvienas naujas aukščiausias vadas, vietinė giminystės linijų tvarka buvo visiškai suardyta. Negalime tikėtis ir to, kad žmonės čia turės savo ekstensyvias genealogijas – o kartu ir vyresniąsias linijas bei tolimesnių giminaičių solidarumo santykius – nepaisant to, kad jiems nuolatos primetami vadai. Subtilesnius būdus, kuriais maorių „klanai" (*hapū*) formuojami vyriausiųjų vadų ir kaip politiniai aljansai, tiksliai dokumentais pagrindė Schwimmeris (1963, 1978).

tis veikiau ištikimybe tam tikram vadui ar karaliui nei būdingais kultūriniais atributais – tuo tarpu giminystės saitai ir ryšys su protėvių žeme tokių procesų metu sunaikinami ir virsta herojine segmentacija. Chadwickas keletą kartų užsimena apie „nacionalinio" jausmo arba intereso nebuvimą herojinėje Europos epochoje; tikriau, valstybė akivaizdžiai „buvo laikoma tuo, kas buvo truputį daugiau už asmeninę [valdovo] nuosavybę" (1926: 336). Taigi Benveniste pastebi, kad, išskyrus Vakarų Europą, visuomenės termino nerasime klasikiniame indoeuropietiškų institucijų žodyne. Ši sąvoka „išreiškiama kitaip. Ypač ji siejama su *karalystės [realm, royaume]* vardu: visuomenės ribos sutampa su tam tikra valdžia, kuri yra karaliaus valdžia" (1969, 2: 9). Tokiu požiūriu *déracinement**, – su kuriuo susidūrėme Afrikoje ir kurį galima sulyginti su migracija bei Germanijos, Mongolijos ar Polinezijos pergalėmis, – galimybė pasirodo esanti būdingas herojinės epochos bruožas: tam tikros hierarchijos atspindys istoriškume.[17]

Be asmeninių ambicijų ir šlovės siekio, mūšyje dalyvaujantys karališkosios giminės atstovai, patekę į tokių istorinių peripetijų sūkurį, privalo atsižvelgti ir į tam tikras struktūras. Galiu tai įrodyti, pasitelkęs brolžudiškos fidžiečių vadų šeimų kovos pavyzdį; šis paaiškinimas turbūt tiks ir Nguni valstybėms, kurioms taip pat

---

* *išrovimo su šaknimis* (pranc.) – vert.

[17]Chadwickas rašo apie „herojinės visuomenės nestabilumą":

Taiką mylinčio karaliaus – jei šis nebūdavo labai turtingas ir dosnus – šalininkai kariškiai buvo linkę išsivaikščioti savo keliais, o didžioji gyventojų dalis nieko nereiškė. Kadangi neegzistavo jokia iš tiesų nacionalinė organizacija nei nacionaliniai jausmai, viskas priklausė nuo asmeninių valdovų savybių. Valdant Teodorikui, ostrogotai buvo pagrindinė jėga Europoje; tačiau praėjus trim dešimtmečiam nuo jo mirties jie pranyksta ir apie juos daugiau nieko nežinoma. Valdant Dušanui, atrodė, kad serbams lemta perimti viską, kas likę iš graikų imperijos; po jo mirties jiems nepavyko nors kiek atkakliau pasipriešinti turkams. Graikų herojinės epochos karalystės, atrodo, yra pralaimėjusios gerokai mažiau grėsmingiems priešininkams. Tokio tipo atvejų iš tiesų yra tiek daug, kad, matyt, galime pateisinti tą, kuris į nacionalinę katastrofą žiūri kaip į normalią tokių epochų pabaigą (Chadwick, 1926: 461–462).

būdingos poligininės vadų sąjungos su aukštą padėtį užimančiomis strategiškai svarbių klanų arba gretimų valstybių moterimis. Tokios sąjungos sudaro didesniąją politinių santykių grupę. Bet kalbant apie minėtą pavyzdį, tam tikro aukščiausiojo valdovo sūnūs – kaip savo motinų tautų atstovai – kiekvienas savo asmenyje sutelkia ištisą regioninę politinių interesų sistemą. Ekstensyvus socialinių jėgų tarpusavio ryšys realizuojamas kaip tarpasmeniniai karališkųjų šeimų santykiai (ir juose), ypač kaip pusiau brolių iš tėvo pusės konkurencinė kova, – ir priklauso nuo šios kovos rezultatų. Taigi neramu tai galvai, ant kurios puikuojasi karaliaus karūna. Tas struktūrinis svoris, kurį išlaikyti yra priversta aristokratų giminė, padeda paaiškinti bizantiškas intrigas, kurių kulminacija – brolžudystės ir tėvažudystės atvejai, taip dažnai minimi herojinės istorijos metraščiuose.[18]

Ir kol visos mirusiųjų kartos struktūriniu atžvilgiu „slėgs tartum košmaras gyvųjų protus", šios kovos turbūt niekada nesibaigs. „Taip, 1852-ieji, – pasakė vienas tongietis, – tai buvo metai... kai aš kovojau su karaliumi Ta'ufa'āhau." Tačiau, kaip komentuoja etnografas, „tikrasis asmuo, kuris kovojo su karaliumi T,'ufa'āhau, buvo pašnekovo proproprosenelis" (Bott, 1981: 23). Mes visi esame girdėję apie „karališkąjį *aš*". Šiuo atveju – kaip *pozicinės įpėdinystės* išraišką – matome dar radikalesnį „herojinį *aš*". Taigi vieno Luapula karalystės (Kazembe) poklanio vadas pasakoja:

> Mes atėjome į Mwanshya šalį... Aš užmušiau puku [antilopę]... Truputį mėsos mes atidavėme Mwanshya'ai. Jis paklausė, iš kur druska, ir jam buvo atsakyta. Taigi jis pasiuntė žmones, kurie mane nužudė. Mano motina supyko, nuėjo ir atsinešė amuletą, norėdama sukelti žaibus. Ji sunaikino Mwanshya kaimą... Tada Lukoshi liepė man ke-

---

[18]Apie karališkąsias intrigas Mbau ir Rewa valstybėse (Fidžis) žr. Waterhouse (1866), Derrick (1950) arba Wilkes (1845, t. 3); apie Lau valstybę žr. Hocart (1929), Reid (1977). Apie europietiškus analogus žr. Chadwick (1926: 338 f.).

liauti toliau ir pasakė, kad jis liksiąs ir valdysiąs Mwanshya šalį. Taigi mes iškeliavome... Lubunda... išgirdo apie mano jėgą. Jis atėjo mūsų aplankyti ir vedė mano motiną. Jie išėjo, o aš likau (Cunnison, 1953: 234; plg. Cunnison, 1951, 1957).

Visi šie įvykiai, tarp jų ir pasakotojo mirtis, nutiko prieš šio gimimą.[19]

Per „herojinį aš" – ir įvairius papildomus dalykus, tokius kaip amžinoji giminystė – pagrindiniai visuomenės santykiai drauge istoriškai nukreipiami į valdžios asmenis ir įkūnijami juose konkrečiu esamu metu.

Bendraamžiai protėviai tokias herojines figūras formuoja paprasčiausiai savo buvimu – tiek, kiek kitų žmonių egzistenciją apibrėžia jų egzistavimas. Kalbant europiečių kalba, tai – „valdžia", bet tada „valdžia" yra pozicinė arba sisteminė vertė, kuri gali būti realizuojama tiek per „įtaką", tiek per prievartą. Be to, struktūra, įkūnyta tokioje esamoje valdžioje, gali pasirodyti besanti uždara tam, ką iš tiesų daro kiti žmonės. Ginčijamas dalykas čia yra istorinis ryšys tarp kultūrinės tvarkos ir empirinės praktikos – šitai iliustruosiu, vėl pasitelkdamas Fidžio pavyzdį.

Dinastinės legendos pasakoja, kad valdančioji giminė kilo iš atvykėlio princo ir aukštą padėtį užimančios vietinės moters sąjungos.[20] Taigi nuo to laiko vadai laikomi – to krašto žmonių atžvilgiu – žmonų sutuoktiniais ir seserų sūnumis. Kaip matysime kitame skyriuje (3), fidžiečių vado dieviškumo samprata yra šio pa-

---

[19] „Herojinio aš" fenomenas aptinkamas tarp maorių, tongiečių ir fidžiečių, taip pat jorubų tautoje ir Luapula karalystėje; būdingas jis turbūt ir daugeliui kitų herojinių sistemų. Šis terminas aptariamas kaip „giminės aš" (Sahlins, 1981), remiantis Johanseno veikalu apie maorius (Johansen, 1954). Maorių tvarka iš tiesų yra palyginti demokratiška, nors vadas paprastai dažniau nei kiti žmonės vartoja pirmąjį vienaskaitos asmenį, kalbėdamas apie garsius protėvius arba klaną (*hapu*) kaip visumą.

[20] Fidžio valstybinė santvarka kultūriniu požiūriu išsamiau aptariama toliau (skyrius 3).

matinio ryšio rezultatas. Mat garsi sesers sūnaus prerogatyva yra pasiimti jo motinos giminės dievui aukojamas aukas. Tad vadui suteikiama teisė priimti vietiniams dievams atnašaujamas aukas. Šiame pasaulyje vadas yra tų žmonių dievų pakaitalas, jis tampa regimu dievų pavidalu arba žmogumi-dievu (*kalou tamata*) (Hocart, 1915, 1936). Ir, kalbant apie struktūrinį aspektą, neturi reikšmės, kad tam tikros žemesnio rango moterų iš vadų klano ir vietinių žmonių vyrų santuokos gali prieštarauti dieviškam vadų giminės žmonų sutuoktinių statusui. Taip yra būtent todėl, kad, palyginti su aristokratinių santykių sąlygota aukštesnio lygmens socialine įtaka, tai, ką daro paprasti žmonės, sisteminiu požiūriu neturi sprendžiamosios galios. Taigi aukšti Fidžio vadai, kaip esame kalbėję, ir toliau kuria istoriją per poligînines santuokas, kurios prilygsta tarpgentinės sąjungos sistemoms. Ši struktūra nėra statistinė. Tai nėra empirinio tarpusavio sąveikų dažnumo institucijomis išreikštas faktas. Kaip teigia maorių patarlė: „Didžio žmogaus nepaslėpsi tarp daugelio".[21]

Rašydamas apie naująją istoriją, profesorius Barraclough (1978: 58) teigia, kad „visi apibendrinimai", įskaitant ir tokius istorinius sprendimus kaip „reikšmingas dalykas", yra „iš prigimties kiekybiniai" – tai, matyt, galima pritaikyti ir jo paties žodžiams. Taigi efektyvi statistinė herojinės istorijos taisyklė būtų kažkas panašu į Reikšmingo Vieno Principą: vieno, kuris reiškia. Tai rodo – kie-

---

[21]Ilgalaikių santykių kūrimas per „pamatines vedybas" – turbūt legendines – žinoma, yra būdingas pozicinės įpėdinystės sistemoms. O skiriamasis svoris, teikiamas aristokratų vedyboms, paprastai yra pagrindinė priežastis, galiojanti bent jau tam tikro tipo visuomenėse, dėl kurios skirtumas tarp preskriptyvių ir preferencinių vedybų taisyklių struktūralistinės analizės nebūtinai atskleidžiamas. Taigi apibendrintų mainų taisyklė, *kartais* veikianti tarp aukščiausiųjų vadų, Tonga visuomenės santvarkoje atrodo tiek pat lemiama, kiek ji yra minimali socialinėje praktikoje. Bet kuriuo atveju Polinezijos visuomenėse paprasti žmonės vargu ar apskritai veda – kalbant ritualiniais žodžiais ir vartojant juos kaip priešingybę „gyvenimui kartu" (*noho pu*); tokio gyvenimo trukmė bei rezultatas – neaiškūs, kol gimsta ir yra pripažįstami vaikai.

kybiškai – kad „reikšmingumas“ pirmiausia yra kokybinis dydis (plg. Thompson, 1977: 254–255).

Papildanti tokios herojinės statistikos detalė yra politinis darbo pasidalijimas kultūrinėje ir istorinėje sąmonėje. Visuomenės laikas skaičiuojamas, remiantis dinastinėmis genealogijomis – lygiai kaip kolektyvinė istorija glūdi karališkose tradicijose. Valstybiniuose ritualuose ir politinėse elito tarybose kultūrinės schemos paklūsta valdančiųjų interesams atstovaujančių specialistų, tarkime, kunigų ir genealogijų žinovų, manipuliacijoms bei komentarams. Tuo tarpu kaimuose antropologai susiduria su tam tikru abejingumu istorinei Didžiajai Tradicijai bei žmonių polinkiu pateikti improvizuotus pragmatinius atsakymus į klausimus apie „papročius“ – kitaip nei egzotinės, daiktų prasmei skirtos egzegezės, kurias jų pašnekovai buvo išmokyti laikyti „kultūra“. Trumpi ir paprasti vargšų analai.

„Turbūt daugiau nėra žmonių, apdovanotų tokiu pat protu, – rašė vienas iš ankstyvųjų prekiautojų su zulais, – kurie pažintų savo istoriją blogiau už kafirus“* (Fynn in Bird, 1888: 104). Sprendžiant iš to, kokių gerų rezultatų Bryantas (1929) pasiekė, rinkdamas išsamią informaciją apie zulų tradiciją, šis teiginys turbūt taikomas paprastų žmonių daugumai. Be to, europiečiai, ankstesniais ir vėlesniais laikais gyvenę tarp tokių pat protingų austronezijiečių, patyrė tą patį, bent jau tam tikruose sluoksniuose. Misionierius Huntas apie fidžiečius pasakė, kad „jie beveik nieko nežino apie savo praeitį. Ir jų kilmė, ir istorija jiems visiška paslaptis“ (1843 m. spalio 28 d.). Malani iš Lakemba’os (Fidžis), pasak Hocarto, buvo ganėtinai šnekus, „bet buvo pasakyta, kad jis mažai ką žino, nes užaugo tarp paprastų žmonių, o ne tarp kilmingųjų“ (*WI:* 22). Panašiai viena nesena pastaba apie Madagaskarą teigia:

---

* *kafirai* (arab.) – taip vadinti visi afrikiečiai, kurie nebuvo musulmonai. Britai ir kiti europiečiai taikė šį žodį tik bantu rasei. (Vert.)

„Istorija nevienodai pasiskirsčiusi todėl, kad turėti ją – tai politinės-religinės galios ir valdžios ženklas“ (Feeley-Harnik, 1978: 402; plg. Fox, 1971, on Roti).[22] Galėtume pateikti dar daugelį pavyzdžių, bet geriausias iš jų turbūt tebėra puiki politinių skirtumų istorinėje Luapula'os gyventojų sąmonėje analizė, atlikta Cunnisono (1951; plg. Cunnison, 1957, 1959).

Gerai žinomas Pococko straipsnis „Laiko apskaičiavimo antropologija“ (1964) diferencinę istorinę sąmonę paverčia hierarchijos formalios logikos aspektu. „Didesnė koordinacija, – rašo Pocockas, arba aukštesnis socialinės sistemos lygis, – apima mažesnę.“ Taigi karaliaus valdžia suteikia bendrą laiko orientyrą įvairiems giminystės linijos tradicijos įvykiams ar asmeniniams atsiminimams, kurie atskirai paimti būtų tikrąja šių žodžių prasme socialiai bereikšmė ir žemiškai paprasta laiko trukmė. Ir todėl, kalbant apie pavyzdines hierarchinio „apėmi-

---

[22](Austroneziškose) Polinezijos karalystėse teisė į istorinę-genealoginę (o kartu ir kosmogoninę) informaciją labai paprastai apibrėžta. Štai ankstyvos misionieriaus Johno Thomaso pastabos apie Tongą:

Mes matome, kad žinios apie dievus, jų kilmę arba žemiau esančių daiktų kilmę nepriklausė tai kompetencijos sferai, kurią turėjo išmanyti paprasti žmonės arba dėl kurios jiems reikėjo rūpintis; jų pareiga buvo paklusti savo vadams, kuriems žinias perdavė daug aukštesnio rango asmenys, ir, vykdydami šią pareigą bei tikėdami savo šventais dalykais, jie elgėsi teisingai. Viena iš tokių aukščiausio rango vadžių, pati laikoma tam tikros rūšies pusdeive, buvo velionė Tamaha [šventojo karaliaus Tui Tonga'os sesers duktė], ypatingo proto Moteris – gyvas orakulas; buvo išties nuostabu klausytis, kaip ji pasakoja apie anksčiau įvykusius įvykius, vardija seniau valdžiusių vadų vardus, mini jų žmonų ir keleto kartų šeimų narių vardus. Atrodo, kad tokios rūšies informacija būdavo patikima šios ir kitų didžių šeimų nariams, kurie elgėsi su ja kuo atsargiausiai ir patikėdavo saugoti tinkamiems asmenims (Thomas, rankr.).

Tokiu pačiu būdu Kamehameha, garsusis Havajų užkariautojas, pasirinko savo brolio dukterį ir patikėjo jai saugoti vadų išmintį bei genealogiją:

Sistema, pagal kurią ją mokė, buvo be galo griežta. Karaliaus nurodymu buvo pasamdyti žmonės, kurie dirbo mokytojais, ir ji negalėjo nuo jų pasitraukti nė per žingsnį daugelį valandų per dieną be didesnių išimčių, ir tai tęsėsi keletą metų (*The Polynesian*, 1845 m. birželio 21 d. [Honolulu] Kekauluohi vienuolynas).

mo“ apraiškas, senų laikų havajietis pasakoja savo biografiją, remdamasis karaliaus veikla: „Gimiau, kai Kamehameha užkariavo O'ahu“; „Buvau pakankamai subrendęs, kad galėčiau nešioti akmenis, kai Kamehameha iškasė žuvų tvenkinį Kiholo'oje“; ir taip toliau.[23] Pačių žmonių gyvenimai atkartojami pagal karaliaus gyvenimą:

> Pagal karalių! Tegu mūsų gyvenimai, mūsų sielos,
> Mūsų skolos, mūsų rūpestingos pačios,
> Mūsų vaikai ir mūsų nuodėmės atitenka Karaliui!
>
> (Shakespeare, *Henry V*)

Kraštutiniu atveju žmonės ima balansuoti ties „beistoriškumo“ riba. Nuolat besikartojančios žemių dalybos tarp vyriausių vadų Havajuose neleidžia susiformuoti jokiai vietinei giminystės linijai, ir paprastų žmonių genealoginė atmintis dažniausiai sumąžta iki asmeninių atsiminimų. Praradę savo pačių socialinės reprodukcijos kontrolę, kaip sako Bonte'as, kalbėdamas apie analogišką tuaregų situaciją, šie žmonės netenka ir istorinės nuovokos apie pagrindines kultūrines kategorijas (Bonte ir Echard, 1975: 270 f.). Kultūra jiems dažniausiai yra „gyvenamas“ dalykas – praktikoje ir kaip *habitus*. Gyvenime jie remiasi nesąmoningu sistemos išmanymu – tai primena eilinio žmogaus gramatinių kategorijų įvaldymą – ir turi savo „namudines“ sąvokas pavadinti tam, kas gera; šitai leidžia jiems improvizuotai atlikti kasdieninę veiklą pragmatikos bei dalykiškumo lygmeniu. Toks nesąmoningas sąvokų įvaldymas yra tai, ką Bourdieu vadina *habitus*: „Minties ir išraiškos schemos... [kurios] yra nevalingo reglamentuotos improvizacijos išradimo pamatas“ (1977: 79).

---

[23]Puikių tokio tipo autobiografinių pamąstymų pavyzdžių galima aptikti 1860 m. Havajų karalystės Sienų komisijos liudijimuose: Department of Land and Natural Resources, Boundary Commission Books, the State of Hawaii Archives.

Tačiau paprastų žmonių kodeksas visai nėra toks „ribotas". Tai tiesa, kad havajiečių karaliai turi genealogijas, aprėpiančias 963 kartas, susijusias su kosminiais mitais ir karališkosiosmis legendomis, kurių pasakojimas, ypač politiniuose ginčuose, yra neabejotinas manipuliavimas kultūros kategorijomis. Bet paprasti žmonės savo ruožtu turi dešimtis, o gal ir šimtus amžininkų, pažįstamų bei giminaičių, apie kuriuos jie nesiliaudami „pasakoja istorijas" – aptaria naujienas. Bet tos naujienos nėra paprasčiausias pasakojimas apie ką nors; tai tarytum atrankinio pobūdžio apsisprendimas dėl to, kas yra svarbu, remiantis kultūrinės vertės kanonais. Tarkime, pasakojama: „Toks ir toks, jauniausias tokios ir tokios sūnus, vedė tokią ir tokią – žinai, mylimą Kealoha'ų įdukrą – ir persikėlė į krašto gilumą, norėdami ūkininkauti"; ir tokiame pasakojime apie kasdienius dalykus funkcionuoja įvairiausi skirtumai bei santykiai tarp žemės ir jūros, žemės ūkio ir žvejybos, jaunimo ir vyresnių žmonių, gimimo ir įvaikinimo – tos pat skirtumų rūšys, kurios yra svarbios karališkuose ritualuose arba mituose. Be to, paprastų žmonių pašnekesiuose dažnai pasakojama apie tokius pat pasakiškus įvykius kaip ir mituose. Tai tarsi kasdienio gyvenimo mitas.[24] Kultūrinė sąmonė, įkūnyta istoriniuose elito žanruose, labiau pasireiškia praktinėje paprastų žmonių veikloje bei dabartiniuose jų analuose: kultūrinio darbo pasidalijimas, atitinkąs herojinį istorinės produkcijos būdą.

Mes neturime pervertinti šio kontrasto, atsižvelgdami į tai, kad, kaip mokė Marxas, bendras buržuazinės valstybės interesas yra ypatingas jos valdančiųjų klasių interesas. Tačiau kapitalistinė

---

[24] Ryšį tarp paprastų pašnekesių ir, sakykime, karališkųjų genealogijų puikiai iliustruoja termino *ilyashi*, reiškiančio grupės „reikalus" arba „tradicijas" etimologija bei likimas Luapula'oje. Šis terminas yra atsiradęs Bemba'os plokščiakalnyje, kur jis reiškia paprasčiausią pašnekesį, tačiau pastaruoju metu jį pakeitė angliškas žodis „meaning" – reikšmė, prasmė (Cunnison, 1951).

visuomenė turi būdingus savo bruožus, o drauge ir apibrėžtą antropologinę sąmonę, kuri persmelkusi ir teorinius Akademijos samprotavimus. Vietinė *Boo-jwas* teorija teigia, kad socialiniai padariniai yra individualių veiksmų išraiškų visuma, taigi – žvelgiant giliau – jas lemia vyraujančios žmonių poreikių bei nuomonių tendencijos, ypač sąlygotos materialinių nepriteklių. Visuomenė sudaryta kaip institucinė individualių praktikų suma. Klasikinis šito folkloro *locus*, žinoma, yra turgavietė, kur sąlyginė savarankiškų individualių veikiančiųjų sėkmė – taigi ir politinė ekonomikos tvarka – matuojama pagal tą dalį, kuri kiekvienam atitinkamai tenka bendrame katile parodytos iniciatyvos kaina. Tačiau šį socialinį procesą jo dalyviai *patiria* kaip savo asmeninių poreikių patenkinimo maksimizaciją. Ir kadangi, norint visus tokius poreikius – nuo poreikio klausytis Čikagos simfoninio orkestro iki poreikio skambinti telefonu namo iš kitos šalies – patenkinti (bei siekiant, kad būtų racionaliai paskirstyti riboti asmeniniai resursai), reikia įvairias socialines sąlygas bei santykius subendravardiklinti iki mažiausio piniginių išlaidų bendravardiklio, susidaro įspūdis, jog visa kultūra pagrįsta praktišku žmonių siekiu taupyti. Šį įspūdį padvigubina demokratinis politinis procesas, kuriame eilinis žmogus vertinamas kaip „vienas" (rinkimų balsas), – šiuo atveju į valdžią žvelgiama kaip į „žmonių atstovę". Taigi vyraujančios kiekybinės, populistinės ir materialistinės mūsų socialinių mokslų prielaidos negali būti atsitiktinis dalykas – antraip neegzistuotų antropologija.

Kita vertus, antropologų studijuojamos skirtingos kultūrų tvarkos turi savo istoriškumus. Netgi giminystės tvarkos. Ignoruodama laiko tėkmę ir kartų kaitą, krau ir omahos (Crow/Omaha) genčių indėnų giminystės sistema nenumatytas vedybas paverčia amžinu ryšiu, ištisas giminystės linijas įšaldydama toje šeimyninėje padėtyje, kurią sukuria pradinė sąjunga. Panašiai elementarios vedybų sistemos neapibrėžtu būdu reprodukuoja

tarpusavyje besituokiančių grupių santykius; tuo tarpu sudėtingos sistemos, kur egzistuoja apibrėžtos taisyklės, draudžiančios tuoktis giminaičiams, lemia netolydumą grupių sąjungose bei jų performavime, keičiantis kartoms. Ilongotai remiasi požiūriu, kad jie išranda savo socialinius gyvenimus, kiekviena karta tariasi iš naujo atrandanti Filipinus (Rosaldo, 1980). Bet ar šitoks jų elgesys nekalba apie sudėtingą vedybų sistemą, turinčią pasirinkimu grindžiamą (bendrašaknę) atšaką, kuri, be kita ko, lemia ilgalaikį giminystės ryšių nutraukimą bei rezidencinį išsisklaidymą? Tačiau ilongotų, kaip ir amerikiečių, atveju struktūra atgaminama pagal *habitus* aforizmų principą, – „mes klausomės savo širdžių" – ir per nesąmoningą to *habitus* perceptų įvaldymą. Čia kalbama ne apie struktūros nebuvimą, bet apie jos įdiegtumą į *habitus* – kaip priešingybę struktūrai-mito poetikai.[25] Čia glūdi pagrindinis struktūrų skirtumas, išsiskiriąs iš visų kitų, kuriuos minėjau: skirtumas tarp tų struktūrų, kurios grindžiamos pirmiausia individualia pasąmone, ir tų, kurios istorinę veiklą akivaizdžiai organizuoja kaip mitinių santykių projekciją. Ketinu plačiau aptarti pastarąjį pavyzdį – pasirinkau jį dėl jo skandalingumo visų pripažintoje istoriografijoje.

---

[25]Ilongotų istorinė praktika yra maorių „mito praktikos" priešingybė tokia daugybe atžvilgių, kad būtina pabrėžti šią R. Rosaldo pastabą: „Supratau, jog netgi patys brutaliausi faktai yra paveikti kultūros... Ilongotų pasakojimai apie savo praeitį buvo išreikšti kultūrinėmis formomis, kurios akcentuoja vienus gyvenimo faktus, bet nutyli kitus pagal šių žmonių atrankos, vertinimo ir pasaulio, kuriame jie gyvena, tvarkymo modelį" (1980: 17–18). Priešingu atveju ilongotų ideologija etnografui galėtų įvaryti kraštutinį metodologinį individualizmą. Taip pat smagu, kad Rosaldo sugeba ilongotų istorinę sąmonę susieti su jų vedybų sistema, kompleksinio ir mainų tipo vedybų deriniu, kuris suvienija kiekvieną kartą ir supriešina ją su kitomis kartomis; ir džiugu, kad jis atskleidžia giminių persidalijimo bei susijungimo ciklus (plg. 1980: 199).

MITO-PRAKTIKA

„Peloponeso karo“ įvade Tukididas sakosi norįs iš savo istorijos pašalinti visas stebuklines detales, kadangi, kaip jis kukliai paaiškino: „Mano darbas – tai ne kūrinys, skirtas patenkinti esamų skaitytojų skonį, jis buvo parašytas, kad išliktų amžiams“. Šitaip prasideda vakarietiška Nepagražintos Tiesos istoriografija, arba *logos* triumfas prieš *mythos* (plg. Vernant, 1979: 196 f.). Betgi keistas dalykas – seras George'as Gray savo „Polinezijos mitologijos“ įžangoje pasakoja apie tai, kaip jis buvo priverstas sukaupti savo didįjį maorių mitų rinkinį tam, kad galėtų kovoti viename polineziečių kare. Paskirtas Naujosios Zelandijos gubernatoriumi maorių sukilimo įkaršty, seras George'as netrukus suprato, kad nepajėgs spręsti kritinių karo ir taikos klausimų su maorių vadais, jei gerai nepažins jų poezijos ir mitologijos:

> Savo nuostabai... suvokiau, kad šie vadai, kalbėdami su manimi arba rašydami man laiškus ir norėdami paaiškinti savo požiūrius bei ketinimus, dažnai cituoja senovinių eilėraščių fragmentus ir patarles ar daro užuominas, kurių pamatas – senoji mitologijos sistema; ir nors buvo aišku, kad patys svarbiausi jų kalbų dalykai glūdi šiose perkeltinės prasmės formose, vertėjai... retai kada pajėgdavo (jei apskritai galėdavo) išversti tuos eilėraščius ar paaiškinti aliuzijas... Tačiau akivaizdu, kad, būdamas šalies gubernatoriumi, aš negalėjau leisti, jog toks neperžvelgiamas šydas skirtų mane ir įtakingus bei garbaus amžiaus vadus – juk mano pareiga buvo palenkti juos britų interesų bei rasės pusėn... Susiklosčius tokioms aplinkybėms, išeitis buvo tik viena – aš privalėjau susipažinti su senąja šalies kalba, surinkti jos tradicinius eilėraščius bei legendas, mokytis patarlių ir paraginti jų žynius, kad šie perteiktų man savo mitologiją (Grey, 1956 [1855]: nesunumeruoti pirmieji puslapiai).

Taigi dokumentuota Polinezijos karų istorija prasideda ten, kur sustojo žymi Peloponeso karų istorija. Ir jeigu antropologijai lieka garsus mitų rinkinys mūšio realybės dėka, taip atsitinka todėl, kad maoriai, kurie apie ateitį galvoja žvelgdami atgalios, stebuklingoje praeityje atranda saiką šiandieninei savo egzistencijai keliamiems poreikiams (plg. Johansen, 1954).

Kaip pavyzdį pasitelksiu viešos prakalbos stiliumi parašytą laišką, kuriuo autorius, vienas vadas, grasina karu kitam vadui meilės dainos forma (Shortland, 1856: 189–192). Pasak *pākehā* (europiečių) šaltinio, kuris pateikia šį pavyzdį, grasinimas slypi refrene: „Ištiesta ranka, kuri grįžo *tapu,* taps *noa* [tai yra „išvaduota nuo *tapu*“, „šventvagiška“]“. Šitaip moteris pasako anksčiau atstumtam savo gerbėjui, kad jei jis pabandysiąs darsyk, jam pasiseksią labiau – turima omeny, jog tai, kas anksčiau buvo neliečiama (*tapu*), taps liečiama (*noa*).[26] Taigi tas vadas sako savo priešui: praeitą kartą tu likai sveikas, bet jei drįsi sugrįžti, gali tikėtis šilto priėmimo. Maoriai supras šią užuominą, nes nuo pat žmonijos saulėtekio seksas buvo kova, kurią laimi moterys – vyro mirtį (aistros atslūgimas, penio suglebimas) jos paverčia gyvybe (vaikas). Maoriai sako: „Moterų genitalijos yra vyrų žudikės“. Be to, egzistuoja ir mitas apie mirties kilmę, kuriame pasakojama, kaip gudruolis Maui, veltui stengdamasis iškovoti žmonijai nemirtingumą, mirtinai sutraiškomas pramotės, požemio karalystės sergėtojos vaginoje (Best, 1976 [1924]: 146 f.; 1925: 763–767, 944–948; Goldie, 1905; Johansen, 1954: 228 f.; J. Smith, 1974–1975).

Akivaizdu, kad maoriai yra sumanūs mitologai, sugebantys iš turimos tradicijų visumos išsirinkti tas, kurios labiausiai tinka jų dabartiniams interesams – kaip jie juos suvokia – patenkinti. Jų

---

[26] Arba tai galima paaiškinti ir taip: vyras, kuris prieš tai išsaugojo savo *tapu,* kitą sykį susijungs su moterimi ir tokiu būdu šį praras; toks aiškinimas grindžiamas maorių požiūriu į lytinę sueitį kaip į vyro mirtį (žr. toliau).

mito praktikos išskirtinumas yra ne tokių interesų egzistavimas (ar nebuvimas), bet būtent tai, kad jie taip suvokiami. Maoriai, kaip teigia Johansenas, „gyvena istorijoje" (1954: 163).[27]

Nors iki mūsų dienų yra išlikusių tokio mitinio diskurso pavyzdžių būtent iš to sukilimo, dėl kurio seras George'as (vėliau kapitonas) Graey atsidūrė Naujojoje Zelandijoje, aš, stengdamasis juos iššifruoti, atsiduriu tokioje pat keblioje situacijoje, į kokią buvo patekęs ir jis.[28] Tad man turbūt bus leista pasinaudoti panašia kalba iš Johno White'o (1874) atliktos kasdienio Ngapuhi, problemiškąjį sukilimą pradėjusios genties, gyvenimo rekonstrukcijos. Kalbėtojas Rou, turintis tam tikrą autoritetą bendruomenėje, kad ir ne patį didžiausią, mūšyje neteko sūnaus ir dabar priešinasi genties diduomenės sprendimui į nelaisvę paimtus priešus palaidoti, o ne suvalgyti – mat tarp kariaujančių grupių egzistuoja giminystės ryšiai. Iš pradžių Rou papasakoja klano atsiradimo legendą ir pamini, kad vyresniųjų narių ir jo paties kilmė bei būdas – bendri. Pakui imamas gvildenti mikrokosmo ir makrokosmo santykis: „Žmogus yra tartum šis pasaulis... Žmogus turi balsą, pasaulis turi vėją. Pasaulis turi dirvą, žmogus turi širdį" ir t. t. Tačiau Rou pripažįsta, kad vadas viršesnis už kosmosą, ir išdėsto

---

[27]Maoriai... apie praeitį kalba kaip apie *nga ra o mua,* „priešakyje esančias dienas", o ateitį įvardija kaip *kei muri,* „už nugaros". Jie žengia į ateitį, žvilgsnius nukreipę į praeitį. Svarstydami, kaip jiems pasielgti dabar, jie ištyrinėja priešais jų akis plytinčią istorijos panoramą ir pasirenka patį tinkamiausią ir naudingiausią modelį iš visų ten esančių. Tai nėra gyvenimas praeityje; tai kreipimasis į praeitį patarimo, praeities įvedimas į dabartį ir ateitį (Metge, 1976: 70).

[28]Kalbos, pasakytos draugiškai nusiteikusių vadų susitikimo su Vyriausybe metu, vykstant minėtam karui, iš dalies yra išsaugotos tuometinio gubernatoriaus Fitzroy laiškuose. Tačiau šios kalbos „buvo tokios kupinos alegorinių užuominų ir senovinų maorių papročių atgarsių, kad didžiosios jų dalies misionieriai nesuprasdavo ir negalėdavo išversti į anglų kalbą" (Buick, 1926: 41n; plg. Carleton, 1874, 2: 78–79). Būtent šitaip Bestas ir aprašo tradicinius vadų karo pasitarimus, – kai „buvo sakomos jaudinančios, išraiškingiausios kalbos, kalbos, pilnos keistų senų patarlių ir aforizmų, su gausybe užuominų apie garsius protėvių žygius ir klasikinius polineziečių rasės mitus" (1902–1903: 46).

herojinės generalizacijos principą: „Žmogus – tarsi vėjas. Jei vėjas pučia viena kryptimi, jis visas pučia ta kryptimi. Jei vienas žmogus garbina vadą, jį garbina visi žmonės... Kaip vėjas pučia viena kryptimi, taip žmonės linksta į tą pusę, kurią tu nurodai..." Bet dabar pasakotojas prabyla apie savo nepritarimą ir pradeda nuo pasaulio atsiradimo. Jis papasakoja mitą apie Rangi (Dangaus) Vaikus – beje, jį yra užrašęs Grey knygoje *Polynesian Mythology*. Tai istorija apie dieviškųjų protėvių kanibalizmo kilmę, kanibalizmo, kuris, be kita ko, yra žmonių egzistencijos institucija bei galimybė. Tū, karių protėvis ir patronas, nugali savo vyresnius brolius, kitus Rangi sūnus, paukščių, medžių, žuvų, laukinių ir kultūrinių maistinių augalų tėvus. Nugalėti reiškia ką nors paversti *noa* (be *tapu*) ir vartojamu, valgomu. Taigi Tū gali valgyti savo brolių palikuonis ir šią galią perduoda žmonijai. „Ir jeigu dievai valgo vieni kitus, – teigia Rou, – o juk jie broliai... aš klausiu, kodėl man neleidžiama suvalgyti tų, kurie nužudė mano vaiką?" Rou tęsia savo kalbą ir prie šių mitinių argumentų priduria dar vieną – apie dievišką kerėjimo kilmę, kur aiškinama, kaip žmonių širdyse atsirado blogis, taip pat įterpia savo nuomonę apie kanibalinį kerštą. Patikinęs vadus, kad neis prieš jų valią, pasakotojas vis dėlto baigdamas pacituoja dvi patarles, bylojančias, jog jis savo norą patenkinsiąs vienas ir tinkamu metu. „Jūs žinote patarlę, kuri sako: „Giminaičių įniršis – tai ugnis, deginanti be gailesčio" [tai yra jo paties pyktis dėl sūnaus mirties], ir kitą, sakančią: „Viena ranka pati gali pasirūpinti maistu, kad išmaitintų visą kūną" (White, 1874: 185–193).

Praeitis maoriams – tai didžiulė gyvenimų-galimybių schema, išsiplėtojusi nuo senovės mitų iki nesenų atsiminimų per keletą epochų, paralelinių struktūros ir analogiškų įvykio požiūriu; šios schemos turinys nuosekliai kinta – nuo abstrakčių ir universalių dalykų pereinama prie konkrečių ir individualių, nuo dieviškų prie žmogiškų ir protėvių grupės, nuo Dangaus ir Že-

mės atsiskyrimo prie klanų teritorijų ribų nustatymo.[29] Ta transformacijos, vykstančios tarp švento mito ir istorinės legendos, rūšis, kuri, Dumézilio (1968) teigimu, būdinga įvairioms indoeuropiečių šakoms, maorių tradicijoje pasireiškia kaip nuosekli stadijų seka; ir čia dar egzistuoja ta papildoma aplinkybė, kad perėjimas nuo kosmoso prie „istorijos" įgyja galutinę tos pačios struktūros – kaip realaus gyvenimo – išraišką. Kosminiuose mituose glūdi bendros gentinės galimybės. Gimimas, mirtis, liga, seksas, kerštas, kanibalizmas: šių pamatinių patirčių pradžia – pirmykščių dievų/protėvių žygiai. Tačiau kiekviena „gentis" (*iwi*) turi tik jai vienai būdingą humaniškumą, kurį lemia konkrečios jos protėvių savybės ir jų sakmė apie migraciją iš Hawaiki, dvasinės maorių tėvynės (plg. pavyzdžius in Simmons, 1976). Taigi socialinės struktūros tvarką sukūrė per Naujosios Zelandijos gamtovaizdį pirmyn keliaujantys genčių ir klanų protėviai, palikę atitinkamus savo pėdsakus vietinėse geografinėse ypatybėse, kurios vardus gavo pagal jų žygius, ir tam tikrame sambūry asmenybių – tiek žmogiškų, tiek „gamtinių", kilusių iš daugialypių sąjungų su vietinių „krašto žmonių" (*tangata whenua*) moterimis. Šiuo atžvilgiu socialinė struktūra yra sužmoginta kosminės tvarkos forma. Jos prototipas yra moteriškajai stichijai *uha* skirtos pirmykštės dieviško protėvio Tāne (Tāne Apvaisintojo) paieškos, kurios per daugelį egzotiškų seksualinių eksperimentų davė gyvybę įvairiausioms paukščių, medžių, vabzdžių, vandenų ir uolų rūšims, o galiausiai šio dievo ir moters, padarytos iš Motinos Žemės (Papa) *mons veneris**, pasimatymo metu atsirado ir žmonija. Kaip Tāne veikė gamtos jėgų lygmeniu, taip Naujojoje Zelandijoje elgėsi ir genčių protėviai. Taigi pagrindiniai kultūriniai santykiai per vis savitesnes,

---

[29] Čia aptariamoms mintims apie maorių istorijos supratimą ypač didelį stimulą davė Johansenas (1954) ir nepublikuota Gregory Schremppo studija „Maorių mitologijos modelis".

* *Veneros kalvelės* (lot.) – vert.

aiškesnes ribas turinčias formas perduodami – šitai atitinka valdžios perdavimo žemesnėms grandims procesą socialinėje sferoje arba segmentiniame lygmenyje – iš pirmykščių mitų į genčių ir klanų legendas, o iš klanų legendų į šeimynines istorijas, kol – kaip patarlių, tikrinių vardų arba įvardžio „aš" sąsajos su protėviais – tampa esamos egzistencijos tvarka. Galutinė kosminio mito forma yra dabartinis įvykis.

„Gyvenimas, kurį protėviai gyveno istorijoje, yra tas pats, kurį gyvena gyvieji" (Johansen, 1954: 163). Šitaip Johansenas sukuria kontrastą tarp maorių ir vakariečių istorijos sampratos, analogiškos mitriai Furet *l'histoire événementielle** – kaip neišvengiamos finalistinių ideologijų užsakovės – kritikai, kai nežinomas joks kitas būdas paaiškinti įvykius – jie suvokiami kaip netikėtas „to, kas unikalu ir nauja" įsiveržimas „į tam tikrą laiko aplinkybių konfigūraciją" (1972: 54). O maoriams tokie įvykiai vargu ar yra unikalūs arba nauji – nusistovėjusioje struktūros tvarkoje jie nedelsiant suvokiami kaip identiški savo pirmavaizdžiams. Taigi Vakarų mintis atsitiktinių įvykių istoriją, kurią ji pati susikuria, stengiasi suprasti, pasitelkusi pamatines (tarkime, produkcijos ar *mentalité*) jėgas ir struktūras, tuo tarpu maoriai į pasaulį žvelgia kaip į amžiną sugrįžimą, nuolat pasikartojančią tų pačių patirčių manifestaciją (plg. Eliade, 1954). Į šį laiko ir įvykio kolapsą maoriai įterpia trečią terminą – *tikanga,* kuriuo apibrėžiama būdinga gyvų būtybių ir daiktų veikla, kylanti iš konkrečios jų prigimties. Jeigu praeitis kuriama dabartyje, taip atsitinka todėl, kad šiame pasaulyje apsigyvenusios būtybės yra tų pačių ankstesnės būties rūšių pavyzdžiai. Šis klasės ir individo ryšys būtent ir yra pati kilmės sąvoka; čia kalbama apie ryšį tarp protėvio ir palikuonio, o, kaip mes gerai žinome, visa visata maoriams yra plati bendrus protėvius turinti giminė. Kadangi tai – ontologinis atvejis, mes turime būti atsargūs,

**įvykinei istorijai* (pranc.) – vert.

kaip perspėja Johansenas, ir neprimesti maoriams savo pačių požiūrio į įvykio bei patirties individualumą: „Mums atrodo visiškai akivaizdu, kad jei atsitiko koks nors įvykis, jis niekada negrįžta; tačiau būtent tai šiuo atveju ir nutinka“ (1954: 161). Tad pačios praeities patirtys yra būdas, kuriuo patiriama dabartis:

> Senųjų laikų maoriui *tikrą, nuoširdų džiaugsmą* keldavo tai, kad jis galėdavo pasakyti savo priešui: „Aš suvalgiau tavo tėvą“ arba „tavo protėvį“, net jei šitai būdavo atsitikę ir prieš dešimt kartų iki jo... (Best, 1902–1903: 71; išskirta mano).

Maorių požiūriu ontogenezė „reziumuoja“ kosmogoniją. Žmogaus lytinis aktas atkuria pirminę vyro Dangaus (Rangi) ir moters Žemės (Papa) sąjungą. Ypač užkeikimai, naudojami apvaisinimo ritualuose, sutampa su tais, kurie leido pirmajam tėvui Tāne sukurti savo atžalas žmones, susijungus su atsiradusia iš Papa Žemės formos moterimi (Hine-ahu-one). Gimimo fiziologija tampa sukūrimo sakme (plg. Goldie, 1905, Best, 1929). Gimda yra *pō*. O mite *pō* – tai ilga pasaulio radimosi naktis, kuri galiausiai virsta *ao*, „diena“, arba žmonių ir dievų pasauliu (*ao marama*). Placentos sinonimas yra *whenua*, kitaip tariant, „kraštas“ arba „žemė“ – taigi nuoroda į pirmykštę motiną. O jungianti šią žemę su vaiku, dieviško vyro sėklos kūriniu, bamba vadinama *iho*, – šis žodis reiškia ir medžio šerdį bei galią (H. W. Williams, 1975: 75). Taigi čia vėl susiduriame su Tāne, medžių tėvu ir kūnu, kurio pozicija mite yra tarp Žemės ir švento Dangaus. „Save liaupsinantis“, „degeneraciją sukeliąs“ jaunesnysis dievų brolis Tāne atsistojo ant galvos, prisispaudė prie Žemės Motinos ir, atlikęs veiksmą, kuris lyginamas su tėvažudyste, išstūmė Dangų Tėvą iš jos glėbio. Tada, parėmę Dangų keturiais stulpais, Tāne ir jo dieviški bendražygiai, tarp jų ir karys Tū, atlikęs būtiną (žmonių) auką, savo žmogiškiems palikuonims leidžia užvaldyti Žemę (plg. Grey, 1956 [1855]; Best, 1976 [1924]; J. Smith, 1974–1975; S. Percy Smith,

1913–1915; taip pat žr. toliau, skyrius 4). Arba vėlgi – šiek tiek vėliau žmogus per vandenis „nužengia“, „atkyla“ (*heke,* „migruoja) iš dvasinės Hawaiki tėvynės į Naująją Zelandiją, jis naudojasi kanoja, padaryta iš medžio, vieno iš Tāne kūnų. Sukūrimas, migracija ir gimdymas yra daugybė tos pačios istorijos versijų. Taigi tėvas savo naujagimiui sūnui dainuoja:

> Tai jis [Tāne] pastatė stulpus dangaus, esančio virš mūsų,
> O tada šiame šviesos pasauly atsiradai tu (Johansen, 1954: 161).

Šitaip mes grįžtame tiesiai prie istorijos, iš esmės – prie to pat sukilimo, dėl kurio seras George'as Grey atvyko į Naująją Zelandiją ir kuris davė mums kanoninius šios mitologijos tekstus. Viso 1844–1846 m. sukilimo įvykiai sukosi apie tam tikrą stulpą – panašu, kad jis buvo susijęs su teise valdyti Žemę: tai buvo stiebas su britų vėliava, plevėsuojančia virš Kororareka (Salų įlanka) gyvenvietės, kurioje ilgą laiką gyveno daugiausia europiečių. Aš nekalbu perkeltine prasme (tiktai). Tarp 1844 m. liepos ir 1845 m. kovo maorių „sukilėlis“ Hone Heke ir jo kariai iš Ngapuhi genties keturis kartus skirtingomis progomis nupjovė tą stiebą. Atkaklų Heke norą jį nupjauti atitiko nebent užsispyrėliškas britų troškimas jį vėl iškelti. Po paskutinio stiebo šturmo britų kariai, padedami tam tikrų maorių „lojalistų“, surengė tris svarbius žygius prieš Heke ir jo sąjungininkus – pirmi du baigėsi tuo, kad kolonistams buvo kaip reikiant iškarštas kailis. Bet Heke visą laiką pats stiebas buvo *putake o te riri,* „pamatinė karo priežastis“ – taip pat ir kaip strateginio *puolimo objektas.*[30]

---

[30]Pagrindiniai šios diskusijos apie Hone Heke sukilimą šaltiniai yra: Buick (1926), Burrows (1886), Carleton (1874), Cowan (1922), Sinclair (1972), Wards (1968), W. Williams (1867) ir ataskaita, kurią Maningui pateikė vienas nežinomas Ngapuhi vadas, kovojęs britų pusėje (Maning, 1906: 220–323). J. Rutherfordo knygų apie Heke karą ir Waitangi sutartį, rašant šią studiją, man nepavyko gauti (bet žr. Rutherford, 1961: skyrius 8). Taip pat (deja) aš negalėjau pasinaudoti gausiais archyviniais šaltiniais Naujoje Zelandijoje ir Anglijoje.

„Jis kovoja tik dėl vieno tikslo, – rašoma tuometinio laikraščio pranešime, – kad nebūtų statomas vėliavos stiebas" (Carleton, 1874, 2: Appendix, vi). Heke nepritarė norui prisiplėšti turto, kuris, atrodo, kai kam buvo svarbus. „Kovokime, – pasakė jis savo sąjungininkui Kawiti, – tik su vėliavos stiebu" (Ibid., xliv). 1845 m. kovo 11-ąją stiebas buvo užpultas ketvirtą sykį; Kawiti ir jo kariai išsirikiavę puolė europiečių gyvenvietę Kororareką, bet tai buvo *apgaulinga ataka,* skirta tam, kad Heke galėtų pakilti į kalną ir pagrobti vėliavos stiebą! Atlikęs šią misiją, Heke su savo žmonėmis susėdo ant šlaito ir ėmė stebėti apačioje, miestelyje, vykstančias grumtynes. 1845 m. gegužę Heke derėjosi su kunigu Burrowsu dėl galimų gubernatoriaus taikos sąlygų: „Viena sąlyga, – pasakė maištininkas, – jis [gubernatorius] turi nebestatyti vėliavos stiebo" (Burrows, 1886: 30).

Britai savo ruožtu, kad ir neteikdami vėliavos stiebui tokios pat neatšaukiamos reikšmės, žinojo jos „simbolinę" svarbą ir mokėjo tinkamai atsakyti – jų stovykloje kildavo visuotinė panika. Beveik kiekvieną kartą, kai tik stiebas virsdavo ant žemės, į Australiją skriedavo nauji prašymai atsiųsti pastiprinimą – kad maoriai pamatytų, kaip buvo įtikinėjama viename skubiame pranešime, jog britai yra pasiryžę ginti savo moteris nuo užgaulių, o vėliavą – nuo „negarbės". Bet kai maorių maištininkai užpuolė Kororareka, britai iš pradžių atrėmė jų ataką, bet paskui paskubomis paliko miestą ir privertė maorius baisiausiai „suglumti" – juk „jie nei kada to prašė, nei dėl to kovojo"; šitaip „apstulbę" jie net kurį laiką dvejojo ir tik tada apiplėšė gyvenvietę (Carleton, 1874, 2: 93). O dėl paties vėliavos stiebo – kolonistai visada rodė didesnį ryžtą. Vyriausybės manymu, be jokių išlygų buvo būtina „demonstruoti spalvas", ir kaskart vėl iškeldama vėliavą, ji vis sustiprindavo jos apsaugą – ketvirtąjį kartą stiebą apsupo statinių tvora ir pastatė blokhausą.

Šiuo atveju, matyt, buvo kilęs kažkoks praktinis nesusipratimas, nes maorius, atrodo, šitaip domino visai ne vėliava, o stie-

bas. Po trečiosios atakos Heke nuvertęs stiebą pasitenkino tuo, kad pačią vėliavą atidavė į tam tikrų maorių „šalininkų“ rankas – jiems buvo pavesta ją saugoti. Tačiau blokhausas turbūt galutinai patvirtino sukilėlių interpreciją, mat visa konstrukcija maoriams dabar kuo aiškiausiai priminė *tūāhu:* tvora aptvertą aukurą, kuriame stovi vienas ar keli stulpai, – šitaip atrodė šventi plotai maorių gyvenvietėse, taip buvo įkūnijama jų sena teisė valdyti genties žemes.

Taigi britai iš esmės pritartų tokiam maorių požiūriui. 1845 m. rugsėjį gubernatorius nusiuntė Heke'i laišką, kuriame buvo pateiktos britų taikos sąlygos: pirma, kad būtų laikomasi 1840 m. Waitangi sutarties, suteikiančios karalienei „aukščiausią valdžią“, ir antra, „kad britų spalvos būtų šventos“ (Buick, 1926: 207). Iš tiesų 1845 m. balandį, kai 470 britų kareivių atplaukė į Kororareka, norėdami atkurti „aukščiausią karalienės valdžią“, pirmiausia krante jie iškėlė Jungtinės Karalystės vėliavą.

Panašiai pasielgė ir Tūhoe bei Ngatiawa tautų protėviai, išsikėlę Gerovės įlankoje: „Pirmas rimtas darbas, kurį padarė šie imigrantai, buvo *tūāhu,* arba šventos vietos, įkūrimas bei pašventinimas“ (Best, 1923: 724). Bestas šią šventą teritoriją, dar vadinamą *pouahu,* arba „stulpo pylimu“, aprašo kaip žemame pylime stovintį stulpą arba medį. Tai primena, kaip Tāne apvaisino Motiną Žemę, aktą, po kurio atsirado žmonija, arba veiksmą, kuriuo buvo atskirtas Dangus ir Žemė; Tāne čia, žinoma, yra medis. Tūhoe tautos protėvių *tūāhu* vietoje buvo statoma tam tikra fizinė emblema (*mauri*), reprezentuojanti gentinės grupės prestižą ir stabilumą. Kitų vietovių aprašymuose kalbama apie senos kanojos galą (vėl Tāne) kaip pagrindinį šventyklos stulpą, o greta jo ar jame pačiame laikoma emblema būdavo tos tautos dievas, tarytum apgyvendintas savo „kanojoje“ (*waka*) ar specialioje dėžėje (Skinner, 1911: 76; Hiroa, 1977: 480–481). Turint omeny šią *tūāhu* ir teisės valdyti protėvių žemę sąsają, galima suprasti, kodėl Heke

visada sakydavo, kad britų vėliavos stiebas reiškia, jog jie tos žemės šeimininkai – antraip kam jie taip atkakliai stengiasi jį laikyti iškeltą? Kita vertus, tuometinės kronikos faktiškai vieningai teigia, kad pulti stiebą Heke kurstę pašaliniai (ne iš maorių) agitatoriai, ypač vietinis amerikiečių konsulas. Tik kunigas Burrowsas (1886: 6) rašo, kad vėliava virš Kororareka buvo parodyta Heke kaip *„tohu“*, „ženklas“, kad „jų šalis nebepriklauso jiems“. Kitu atveju turėtume tikėti, kad kai kurie suinteresuoti baltosios rasės žmonės sakydavo Heke bei kitiem vadams, jog maoriai gali padaryti galą britų viešpatavimui, jei nupjaus vėliavos stiebą. Tačiau iš paties Heke žodžių galime spręsti, kad jis suprato, apie ką kalbama:

> Aš paklausiau: „Ką reiškia tas vėliavos stiebas?“ Baltieji žmonės man atsakė: „Toje vėliavoje – karalienės *mana*, trys gentys [*iwi*] yra joje“. Aš pasakiau: „Dievas šią žemę sukūrė mums ir mūsų vaikams“ (Carleton, 1874, 2, Appendix C: xlvii –xlvii).

Minimos „trys gentys“ turbūt yra anglai, škotai ir airiai.[31] Bet kuriuo atveju maoriai jau buvo pademonstravę savo požiūrį į panašius stulpus 1836 m., kai vienas prancūzų karo laivas ir du pirklių laivai išmetė inkarus Salų įlankoje ir uoste buvo iškeltos nedidelės vėliavos. Vietiniai maoriai puolė šiuos „Oui-Oui“ – taip

---

[31]Kaip apie „tris gentis“ Heke kalbėjo ir apie britus, prancūzus bei amerikiečius – visos šios *pāhekā* rūšys buvo būdingos aptariamam maorių istorijos periodui; taip pat galėjo būti kalbama net apie kareivius, jūreivius ir naujakurius, tris pagrindines europiečių grupes sukilimo metu – jas maoriai irgi laikė kilusiomis iš skirtingų protėvių giminių. Vienas neįvardytas Ngapuhi genties atstovas šitaip kalba apie britų kareivius ir jūreivius per pirmąjį mūšį su maorių sukilėliais:

> Kokie gražūs žmonės šie kareiviai! Išvaizdūs, aukšti, stuomeningi; jie visi atrodo kaip vadai; ir jie žengia pirmyn taip, lyg kuolinga skristų dangumi – šitaip tvarkingai ir tiesiai. O kartu su kareiviais atėjo jūreiviai. Jie iš kitos giminės ir neturi nieko bendra su kareiviais, bet tai – drąsūs žmonės; juos čia atvedė noras atkeršyti už giminaičius, kurie krito mūšyje prie Kororareka. Jūreivių drabužiai buvo kitokie nei kareivių, jie turėjo trumpus šautuvus ir sunkius kardus; šie žmonės kalbėjo ir juokėsi daugiau už kareivius; žengdami į priekį jie mosavo savo ginklais ir kramtė tabaką (Maning, 1906: 248).

buvo vadinama prancūzų gentis – stiebus, nes išsyk nusprendė, „kad buvo kėsinamasi užvaldyti šalį“ (Carleton, 1874, 2: 29).[32]

Egzistuoja tradiciniai maorių ritualai, atliekami pačiuose šventuose plotuose (*tūāhu*) arba už jų, kurių metu naudojami ant kalvų stovintys stulpai, – tai primena Hekės elgesį su minėtu vėliavos stiebu ant kalvos. Neigiamą reikšmę turintis moteriškas mirties stulpas (*toko mate*), vadinamas „Didžiąja Papa (Žemės) kalva“ (arba *Mons veneris,* tai yra Žemės Veneros kauburiu), nuverčiamas, o stovėti paliekamas „Dangaus *tūāhu*“, arba vyriškas gyvenimo stulpas (*toko ora*); visa tai atliekama su atitinkamais užkeikimais, kurie skirti apsisaugoti nuo nepageidaujamų padarinių (plg. Best, 1925: 1072–74).[33] Tačiau mite apie Manaia, kuris pateiktas „Polineziečių mitologijoje“, seras George'as Grey būtų galėjęs atrasti pačią tiksliausią tariamojo Hone Heke vėliavos stiebo fetišo interpretaciją. Šiame mite kartojamas bendras maorių ginčo dėl žemės tarp iš Hawaiki viena po kitos atplaukiančių imigrantų grupių motyvas. Pasitelkę ***gudrumą,*** žmonės, atplaukę ***antrąja kanoja,*** gali įrodyti, kad vietinis ***tūāhu*** yra jų, arba, kitaip tariant, kad jiems priklauso senesnysis – „Tada jie pažvelgė į ***tūāhu*** stulpus; Arawa'os ***tūāhu*** stulpai buvo švieži [tai yra dar žali]; o priklausantys Tainui'ui buvo apdeginti ugnimi, kad greičiau džiūtų“ (H. W. Williams, 1975: 444). Susidūrę su tokiais argumen-

---

[32]Turbūt į šiuos stiebus buvo pažiūrėta kaip į *tapu* ženklus (*rahui*), – tai atitiko ir tam tikrą maorių nuomonę apie vėliavos stiebą Kororareka'oje, bent jau kol galiojo muito mokesčiai (iki 1844 m. rugsėjo). Vis tiek šis stiebas tikriausiai turi tą pačią reikšmę kaip ir *tūāhu* bei kiti stulpai (žr. toliau).

[33]Neigiamo (arba „tamsaus“) stulpo buvimas *tūāhu,* kaip opozicija teigiamam (arba „šviesiam“) stulpui, paprastai siejamas su apsaugojimo funkcija, nes šis stulpas sugeria arba neutralizuoja pikta lemiančias jėgas – tai moteriškasis neigiamo stulpo aspektas, primenąs moterų vaidmenį *tapu* transformacijose. Tarkime, nukirptos vado plaukų sruogos gali būti dedamos į *tūāhu* – šitaip ir vadas, ir bendruomenė apsaugomi nuo neatsargaus elgesio su tokia pavojinga substancija. Taigi miestelio tualetas – būtent, kartis, ant kurios tupiamasi ir kuri skiria gyvenimą (prieš) ir mirtį (po) – taip pat gali būti įvardytas kaip *tūāhu,* nes ten atliekami garsūs ritualai.

tais, pirmieji naujakuriai nieko negali padaryti ir yra priversti palikti savo žemes, iškeliauti kitur.[34]

Mitinė praktinė šio argumento galia yra ta, kad šventas plotas, bendruomenės lygmeniu atkurdamas pirmykštį Tāne įvykdytą Dangaus ir Žemės atskyrimą, atkuria ir tą aktą, kuris leido žmonijai paveldėti Žemę. Toks Dangaus (Rangi) ir Žemės (Papa), arba tamsos (*pō*) ir šviesos (*ao*), atsiejimas yra, pasak Johanseno, „tikroji kūrimo substancija, kuri paverčia pasaulį tinkamą gyventi maoriui" (1958: 85). *Tūāhu* tvora, arba kampiniai ramsčiai, yra *toko* – šis terminas mite apie Tāne vartojamas apibūdinti Dangų-Tėvą remiančius stulpus, kaip veiksmažodis jis reiškia „paremti", „atitolinti" arba „išskirti". *Toko* taip pat gali reikšti centrinį stulpą ar stiebus; kitas vartojamas terminas yra *pou*, kaip veiksmažodis jis reiškia „įtvirtinti, padaryti nejudantį" (H. W. Williams, 1975: 297, 434; Tregear, 1969: 528–529). Taigi tampa aišku, kad *tūāhu* arba *tapu* dievo namų įkūrimas prilygsta Dangaus ir Žemės atskyrimui pačioje Žemės plokštumoje – geresnioji tos plokštumos dalis lieka laisva (*noa*) ir ją gali užimti žmonės. Sakoma, kad „bet kokios šeimos vadas, kuris atrado ir užvaldė niekieno neužimtą žemę" – *tūāhu*, kaip žinome, yra tokio užvaldymo ženklas – „įgyja tai, kas vadinama tos žemės *mana*" (Shortland, 1882: 89).[35]

---

[34]Plg. Shortland (1882: 69–70). Grey papasakotoje istorijoje apie Manaia glūdinti suktybė yra ta, kad pirmieji naujakuriai nepasirūpino įrengti *tūāhu*, o naujieji ateiviai galėjo parodyti savo įkurtą šventą vietą, tad Manaia buvo priverstas pripažinti jų pretenzijas į viską, įskaitant jo žmonių pastatytus namus ir iškirstas proskynas (Grey, 1956: 179–180). Besto informatorius iš Ngati-awa genties pateikia dar vieną versiją, ir ji turbūt labiausiai tinka šiai diskusijai. Pio, kuris didžiavosi savo kilme iš vietinių krašto žmonių (*tangata whenua*), apdairiai paminėjo Bestui, kad imigrantų iš Hawaiki *tūāhu* iš tiesų buvo šventa pirmųjų gyventojų vieta (*pouahu*), taigi viena fraze nusakė grobikiškus aristokratiškų ir žiaurių užsieniečių darbus (Best, 1925: 724, 1045).

[35]Turint omeny bendrą ir produktyviąją Tāne mito vertę, nenuostabu, kad ritualinis stulpų statymas, siekiant apsaugoti kokią nors žmonių grupę ar individą, aptinkamas ir daugely kitų, nesusijusių su *tūāhu*, kontekstų. Stulpas įėjimo į maorių tvirtovę

Hone Heke karas dar prieš prasidėdamas jau buvo daugelio kartų senumo. Sykį šis vadas pamėgino paaiškinti gubernatoriui, kad jo paties nepaklusnumas taip pat „nenaujas daiktas" ir yra paveldėtas iš protėvių; vienas garsus maorių priešininkas iš tiesų patvirtino, kad toks nepaklusnumas nusitęsęs jau per penkias kartas (Buick, 1926: 42, 198). Tačiau šis karas turėjo tiesioginį precedentą garsaus ankstesnės kartos Ngapuhi vado Hongi Hika karjeroje – Hone Heke stengėsi atkartoti jo pergales, sąjungas ir pamėgdžioti asmenį. Heke karjera vyko pagal tradicinį savo *mana* įrodžiusio kario-vado uzurpacijos ar bent jau kilimo aukštyn modelį, įskaitant net Heke vedybas su Hongi Hika dukterimi. Šis dėmesys precedentui ėmė reikštis ir vadui Heke renkantis taktines mūšio vietas – pirmiausia būdavo atsižvelgiama į istorines asociacijas su Hongi. Iš tikrųjų ankstesnės kartos gentinėms sąjungoms ir kivirčams teko tam tikras vaidmuo sukilėlių ir probritiškų jėgų priešpriešoje Heke sukilimo metu, nors daugelis šių ankstyvojo devyniolikto amžiaus santykių buvo ne kas kita kaip senųjų keršto atsiminimų liekanos.[36]

---

dešinėje galėdavo reikšti tos vietos *mauri* prieglobstį; įvardyta kaip *pou reinga* tai turbūt jungė fortą su Hawaiki (= Reinga; plg. Skinner, 1911: 76; H. W. Williams, 1975: 297). Tūhoe genties atstovai galėdavo pastatyti stulpą kaip asmeninį vaiko *mauri*, tai atitinka šakos sodinimo praktiką „krikšto" (*tohi*) ritualuose (Best, 1976: 365).

[36]Generaciniu požiūriu Hone Heke, be abejonių, buvo *parvenu*, o Ngapuhi „gentyje" turbūt toks buvo ir genealoginiu požiūriu. Dėl šių (ir kitų) priežasčių Tamati Waka Nene – pats, matyt, būdamas aristokratiškos kilmės Ngapuhi vadas (plg. Wilkes, 1845, 2: 383–384) – sutelkė prieš Heke nusiteikusius maorius (Burrows, 1886: 5, 14–15; Davis 1876: 80; Shortland, 1856: 264; Carleton, 1874: passim; Rutterford, 1961: 78). Turint omeny garsų vado Heke pirmtaką Hongi Hika, Heke karjera išties yra klasikinė – ne tik dėl jo vedybų su Hongi dukterimi, bet ir todėl, kad Heke buvo Hongi sesers sūnus ar bent jau įslaptintos sesers sūnus, kaip aš sprendžiu iš ne visai aiškių Carletono pastabų (1874, 2: 13–14 n). Galima paminėti, kad Hongi turėjo sūnų, kurie paveldėjo jo turtą; mažiausiai du iš jų dar buvo gyvi per Heke sukilimą (Carleton, 1874, 2: 61–62; Davis, 1876: 56). Kita vertus, nėra jokių abejonių, kad, maorių supratimu, Heke perėmė Hongi vietą ar net asmenį, o drauge ir kai kuriuos Hongi priešus:

Vienas Ngapuhi genties vadas, kovojęs britų pusėje, paliko šio karo ataskaitą, kupiną mitopoetinių maorių politikos struktūrų ir nuostabių pasakų apie mūšį – tokias Tukididas mus mokė ignoruoti (anonimas iš Ngapuhi genties, in Maning, 1906: 220–323; White, 1855: 144–146, 175–176). Pasak šios ataskaitos, toks ignoravimas išties buvo viena iš britų problemų: tai buvę puikūs kariai, bet jie nieko nežinoję apie pranašingus ženklus. Bet raktą šiai problemai spręsti turbūt galima rasti visuotinai pripažintoje Vakarų istoriografijoje ir, naudojantis laiko bei teorijos ribų privalumu, nuspręsti, kad visa ši mitinė praktika yra elementarūs ekonominės konjunktūros patogumai. Mistinė veikla, matyt, iš tikrųjų buvo praktiška – o gal būtent praktinė veikla išties buvo mistiška?

Tarp 1840-ųjų, kai britai ėmė valdyti Naująją Zelandiją, ir 1844-ųjų šiaurinėje šios šalies dalyje gerokai sumenko prekyba su europiečiais, ir šitaip maoriai liko be užsieninių prekių, prie kurių buvo pripratę. Iš dalies šį nuosmukį lėmė *pākehā* gyventojų skaičiaus sumažėjimas – jie persikėlė į naująją sostinę Auklendą, iš dalies – naujos kolonistų vyriausybės įvesti muito mokesčiai.

„Jie atėjo padėti Walker'ui [Tamati Waka Nene], siekdami atkeršyti Hongi Ikai, nes Heke ir Hongi yra tas pats" (anonimas iš Ngapuhi genties, in Maning, 1906: 241, plg. p. 232). Vado Heke pasirinkta pirmojo mūšio su britais vieta buvo ta, kur, kaip manoma, Hongi ištarė savo paskutinius žodžius – *kia toa! kia toa!* („būkite drąsūs! būkite drąsūs!"). Šioje vietoje, vadinamoje Mawhe, Heke pastatė fortą ir pavadino jį Te Kahika – „Protėvis".

Hongi laikais išplėtota sąjungų ir nesantaikų sistema – daugelis iš jų tęsėsi jau kelios kartos – savo ruožtu tapo šešėline struktūra (kaip ją galima pavadinti) Heke sukilime (plg. Smith, 1910; Buick, 1926: 100 n; Wright, 1959; Maning, 1906). Ši struktūra buvo paveldėta drauge su visais jos trūkumais, arba geografiniais Ngapuhi padalijimais *cum* opozicijomis, nes aišku, kad Ngapuhi „gentį" daugiausia „sulipdė" Hongi (plg. Binney, 1968: 58n; Carleton, 1874, 1: 65–68, 2: 41–43). Dialektiniu ir selektyviniu atžvilgiu ši šešėlinė struktūra ėmė funkcionuoti 1844–1846 m., ir tai lėmė vado Waka ir Heke konfliktas; mat Waka savo valia ir pagal tradicinį maorių modelį, aiškindamas savo sąjungą su vyriausybe, rėmėsi biografiniais ryšiais su *pākehā* („europiečiais") (Maning, 1906; Davis, 1876: 18–19, 34 f.; White, 1887–1890, 5: 210–211; Shortland, 1856: 232–234).

Vis dėlto paprastas ekonominis 1844 m. sukilimo aiškinimas sukeltų problemų, nes daugelis maorių lojalistų kentėjo (jei tai tinkamas žodis) lygiai taip pat kaip ir Hone Heke sukilėliai. Lojalistams vadovavo aristokratiškos kilmės vyrai – ši giminystės linija pagal maorių principus buvo vertinama kaip priešingybė Heke pretenzijoms ir jai akivaizdžiai priklausė klanai ir gentys, kurias nuskriaudė Heke pirmtakas Hongi. Bet nors konjunktūros struktūros neįmanoma apibrėžti, tiesiogiai remiantis materialiniais interesais, vado Heke nepasitenkinimas vėliavos stiebu išties atrodo logiškai susijęs su ekonomine krize. Ar bent jau toks maorių atsakas į šią kolonijinę situaciją buvo tiek pat mitologiškas, kiek europiečių buvimo pragmatika – metafiziška. Maoriams materialinė krizė buvo ženklas, kalbantis apie kažką labiau nepačiuopiama, paslaptinga: apie vieną 1840 m. įvykį, kai vadai, pasirašydami Waitangi sutartį, atsisakė to, ką britai su pasitenkinimu pavadino „suverenumu“.[37]

> Mes visi mėginome išsiaiškinti, kodėl gubernatorius taip trokšta, kad nupieštume tuos ženklus. Kai kurie iš mūsų manė, kad gubernatorius nori užkerėti visus vadus, bet mūsų *pakeha* draugai iš to pasijuokė. Jie pasakė, kad Europos žmonės nemoka kerėti. Vieni mums sakė viena, kiti kita.
> ... Mes nežinojome, ką galvoti, bet visi nerimavome, kad [gubernatorius] gali netrukus pas mus atvykti; mat bijojome, jog visos jo antklodės, tabakas ir kiti daiktai pasibaigs dar prieš jam atvykstant ir jis nebeturės mums kuo užmokėti už tai, kad nupiešėm savo ženklus ant jo dokumento... ir kai mes susitikome gubernatorių, maorių kalbėtojas [t.y. vertėjas] pasakė mums, kad jei parašysim savo vardus ar bent nupiešim kokį nors ženklą ant to dokumento, gubernatorius mus gins ir niekam neleis iš mūsų atimti mūsų dirbamos žemės nei miško, nei kokios kitos mūsų nuosavybės... Paskui maorių kalbėtojas kalbėjo apie

---

[37]Čia pateiktas požiūris yra artimas Sinclairio nuomonei – apie 1840–1844 m. ekonominę depresiją jis kalba kaip apie katalizinę, nors ir ne lemiamą, karo priežastį, mat ši depresija maoriams atskleidė kai kurias tiesas apie kolonijinę padėtį (1972: 65–66).

> kitus dalykus, bet jo žodžių prasmė mums buvo tokia paslaptinga, kad niekada jos neišsiaiškinome. Bet vieną dalyką mes supratome gerai, nes jis aiškiai pasakė, kad jei pasirašysime ant gubernatoriaus dokumento, į šią šalį atvyks daug *pakeha,* jie prekiaus su mumis ir mes nestokosime vertingų prekių... Mes labai džiaugėmės tai girdėdami (anonimas iš Ngapuhi genties, in Maning, 1906: 223–225).

Keistiems, gluminantiems hieroglifams, kuriuos maoriai pridėjo prie Waitangi sutarties, prilygti galėtų nebent keletas šios sąlygų. Jos Didenybės vyriausybę nesnausti paakino Naujosios Zelandijos kompanijos paskelbtas plačių užmojų žemės įsigijimo projektas. Iš pat pradžių vyriausybė ketino suardyti Kompanijos planus ir apsaugoti likusias maorių žemes. (Grėsmę kėlė ir prancūzai, kurie kaip tik tuo metu vykdė Taičio aneksiją.) Taigi vadai buvo primygtinai raginami (drauge su įprastomis dovanomis) šią sutartį pasirašyti kaip ekonomiškai naudingą dalyką, jų būsimos gerovės garantą. Kita vertus, sutartyje numatytas maorių suverenumo atsisakymo karalienės naudai ir teisės į savo žemę išsaugojimo derinys būtų absoliučiai nesuvokiamas maoriams: „Paskui maorių kalbėtojas šnekėjo apie kitus dalykus, bet jo žodžių prasmė mums buvo tokia paslaptinga, kad niekada jos neišsiaiškinome". Prieš pat maorių vadams pasirašant Waitangi sutartį, kunigas Colenso pagarbiai įsiterpė ir paklausė gubernatoriaus (Hobsono), ar jis manąs, kad maoriai supratę sutarties sąlygas. „Aš kalbėjau apie tai su kai kuriais vadais, – pasakė Colenso, – kurie visiškai nesuvokė sutarties esmės" (Buick, 1936: 155).[38]

---

[38]Hieroglifų parašais po sutartimi, kaip paprastai teigiama, vadai pasistengė atkartoti savo veido tatuiruotes (Waitangi sutarties parašų faksimilę žr. Buick, 1936: žr. 352). Hone Heke pirmasis pasirašė šią sutartį. Ir nesvarbu, ar dieną prieš tai jis taip pat tvirtai pritarė jai, ar karštai kritikavo ją kaip ginčytiną dokumentą (plg. Buick, 1938: 140n).

Charlesas Wilkesas, JAV tyrinėjimų ekspedicijos vadovas, buvo Salų įlankoje, praėjus dviem mėnesiams po sutarties pasirašymo. Jo pastabos apie tai, kaip maorių vadai apskritai ir svarbus Ngapuhi vadas Pomare konkrečiai suprato šį dokumentą, be abejo,

Pakanka paties maoriško teksto, kad būtų išsaugotos jame glūdinčios paslaptys. Straipsnyje 1 sąvoka „suverenumas“, kurio vadai sutinka atsisakyti, aiškinama, pasitelkus papildomąją (arba konkretinę) angliško skolinio *govern/governor* (valdyti/valdytojas, gubernatorius) formą *kawanatanga*, – su šiuo konceptu maoriai lig tol buvo mažai susidūrę (ar nebuvo susidūrę visai). Tačiau straipsnyje 2 maoriams iškilmingai garantuojama *rangatiratanga*, „vado valdžia“ – arba, jei pageidausite, „suverenumas“ – leidžianti valdyti „jų žemes, gyvenvietes ir visą nuosavybę“ (Buick, 1936: 360–362).[39] Ir nors anglų misionieriai, ypač Henry Williamsas, patenkinti manė, kad ne viena proga jie yra pakankamai gerai išaiškinę sutartį maoriams, būtent apie šias jų apgavystes prabilo Hone Heke, kai misionieriai ėmė ginčytis su juo dėl vėliavos stie-

---

išreiškia amerikiečių interesus, tačiau jų turinys dėl to nė kiek ne mažiau perteikia maorių dvasią:

Kiek maorių vadai supranta sutartį, jie mano, kad neperleido jokių savo teisių į žemę ir laiko ją tik asmenine dovana, be teisės kam nors perduoti. Kalbindamas Pomare labai norėjau sužinoti, kokį įspūdį jam padarė sutartis. Sužinojau, jog jam neatrodo, kad jis atsisakė valdžios arba kurios nors savo žemės dalies visam laikui; atsisakyti žemės, pasak jo, jis negalėtų, nes ši priklausanti visai genčiai. Kai tik būdavo užsimenama apie šią temą, atsakęs į klausimus, Pomare nuolatos imdavo pasakoti, kaip jis atrodysiąs su ryškiai raudona uniforma ir epoletais, kuriuos jam rengiasi atsiųsti karalienė Viktorija, ir „koks tada gražus vyras jis būsiąs!“ (Wilkes, 1845, 2: 376).

[39]Po to, kai buvo parašytos šios eilutės, apsidžiaugiau radęs puikų jas pagrindžiantį antropologinį šaltinį:

Egzistuoja dvi [sutarties] versijos, viena, parašyta angliškai kapitono Hobsono, ir antra, ypač dviprasmiška, kurią maoriškai parašė kunigas Henry Williamsas. Pasak angliškos versijos, maoriai ketino atsisakyti savo „suverenumo“. Pasak maoriškos versijos, jie ketino atsisakyti „kawanatanga“ – šis žodis buvo sugalvotas specialiai sutarčiai ir ką nors reiškė nebent Vakarų konstitucinės teisės, apie kurią maorių signatarai nieko nenutuokė, kontekste. Angliškoji sutartis laidavo maoriams, kad jų žemė bus jų „nuosavybė“; maoriškoje sutartyje pastarasis žodis buvo paverstas „rangatiratanga“ – tai, tiesą sakant, gali reikšti „nuosavybę“, bet gali būti suprasta ir kaip „vado valdžia“. 1840 m. maoriui būtų sunkiai sekęsi nusakyti skirtumą tarp to, ko jis atsisakė (kawanatanga) ir to, ką išsaugojo (rangatiratanga) (Schwimmer, 1966: 107).

bo. „Heke nepraleido šios progos ir priminė Waitangi sutartį, priminė, kaip juos apgavo archidiakonas [Williamsas] ir kiti, įkalbėję tiek daug vadų ją pasirašyti, juk jie [Williamsas ir kiti] turėjo žinoti, kad jie [vadai] pasirašydami praranda žemes ir t. t." (Burrows, 1886: 9; plg. p. 32). Problema buvo ta, kad skirtumas tarp politinio pranašumo ir žemės užėmimo (arba „nuosavybės teisės" į ją) maoriams neegzistavo. Kol vadas ir jo žmonės gyveno savo protėvių žemėje ir buvo pasiryžęs ją ginti, joks kitas vadas negalėjo jos valdyti. Atsiribojant nuo visų vakarietiškų nuosavybės ir suverenumo idėjų, žemė čia yra „neorganiškas klanų bendruomenės kūnas" (iš Marxo pasiskolinta frazė). Tai įkūnyta gimininės grupės *mana*. Maorių ir vakariečių konceptai šiuo atveju neturi nieko bendra. Vis dėlto Firthas, matyt, yra teisus, kai teigia, kad „*mana* sąvoka, siejama su žeme, yra... visai artima suverenumo idėjai" (1959: 392; plg. White, 1855: 190–191). Nes kai Heke nusprendė, kad Waitangi sutartis perša kažkokius naujus šventus nuosavybės principus, jis padarė išvadą, jog maoriams tai turbūt reiškia *mana* praradimą – kaip nutinka, kai tauta užkariaujama, pavergiama ir iš jos atimama nuosavybės teisė. Britai statėsi savo pačių *tūāhu*.

Šiuo atžvilgiu po sutarties pasirašymo ištikę ekonominiai nepritekliai buvo paprasčiausiai didesnio reiškinio – britų buvimo reikšmės arba maorių likimo – simptomai. Maoriai priekaištavo, kad Vyriausybė pasižadėjo būti motina, bet pasirodė besanti tik „kareiviai, kareivinės, policininkai ir kalėjimai" (Sinclair, 1972: 31). Maorių vadai tebesiginčijo dėl sutarties reikšmės. Buvo siūlomos visokiausios metafizinės hipotezės. Viena iš geriausiai žinomų (jos autorius kažkoks Nopera Panakareau) teigė: „Krašto šešėlis atitenka karalienei Viktorijai, bet jo substancija lieka mums". Tai buvo pasakyta 1840 m. Kitą sausį Nopera jau kalbėjo priešingai: „Krašto substancija atitenka europiečiams, o mums lieka tik šešėlis" (pacituota in Wards, 1968: pirmieji puslapiai). Kad ir ką

reiškė sutartis, sako anonimas iš Ngapuhi genties, „bent šis vienas dalykas buvo aiškus: mes turėjome mažiau tabako, antklodžių ir kitų europietiškų prekių nei anksčiau ir matėme, kad pirmoji Vyriausybė kalbėjo netiesą, nes ji žadėjo, jog turėsime visko daug daugiau" (Maning, 1906: 230–231). Banginių medžiotojų ir prekybiniai laivai beveik nustojo lankęsi, o *pākehā* traukėsi į šiaurines sritis. Vyriausybė pasielgė nesuprantamai ir apgauliai. Ar ne šie neigiami padariniai parodė maoriams, kad tikrasis sutarties tikslas buvo *mana*? Šiuo požiūriu Heke kova su vėliavos stiebu buvo demistifikacija. Tai buvo priminimas, kad tas pats jau yra atsitikę anksčiau, kai vadai pirma atvyko iš Hawaiki į Naująją Zelandiją, šiame krašte įkūrė savo šventąsias vietas (*tūāhu*) ir perėmė valdžią iš tikrųjų „krašto žmonių" (*tangata whenua*).

Taip vienas mitas dekoduojamas, pasitelkus kitą (visai kaip moko Lévy-Straussas). Juk Waitangi sutartis buvo mitas, netgi žvelgiant europiečių akimis. Vienoje iš moksliškiausių ataskaitų apie vado Heke sukilimą – nors ir parašytoje, remiantis *pākehā* požiūriu – Ianas Wardsas (1968: 171) turėjo pripažinti, kad „sutartis buvo priemonė neišmanėliams laukiniams mulkinti ir pamaloninti", – kaip yra pareiškusi šiuolaikinė kritika. Be didelių pastangų, „greitai ir ramiai", karaliaus sostas užvaldė Naująja Zelandiją. Na, gal sutartis, neva laiduojanti maorių gerovę, ir nebuvo visiška apgavystė (nes tokį tikslą vargu ar buvo įmanoma suderinti su baltųjų Jos Didenybės valdinių vykdoma masine kolonizacija), bet mažų mažiausiai ji prieštaravo pati sau, kadangi Vyriausybė neturėjo jokių galimybių apginti maorių interesus ir netrukus šio ketinimo atsisakė. Be to, Kolonijinė valdyba iš anksto kuo puikiausiai žinojo, kad maoriai nesuvoks skirtumo tarp suverenumo ir nuosavybės. Tai buvo aiškiai pasakyta preliminariuose kapitonui Hobsonui skirtų derybinių instrukcijų apmatuose. Visur nurodoma, „kad nebuvo tikima, jog maoriai suvokia skirtumą tarp suverenumo ir nuosavybės teisių" (Wards, 1968: 28). Bet jokio panašaus pamo-

kymo nerasime paskelbtose instrukcijose – „žinoma todėl, kad buvo neprotinga paviešinti tokį dalyką“ (*Ibid.*, p. 29). Dėl sutarties buvo deramasi nesąžiningai.

Arba, kitaip tariant, esminį šios situacijos atotrūkį nuo realybės ir nepraktiškumą lėmė britai. Užpuolęs vėliavos stiebą, Heke įrodė, kad sugeba perprasti, įsisąmoninti ir objektyvuoti tas reikšmes, kurias *pākehā* buvo pasiryžę nuslėpti net nuo savęs pačių. Jei toks atsakas mums vis dar atrodo neadekvatus arba „simboliškas“, turėtume nepamiršti, kad lemiama problema, kaip irgi pripažįsta Wardas, buvo lygiai tokia pat abstrakti: vadas Heke „kentė neišvengiamą skausmą to, kuris regi arba jaučia, kaip jo paties gyvenimo būdą užgožia kitas“ (*Ibid.*, p. 145).[40]

STRUKTŪRINĖ, ISTORINĖ ANTROPOLOGIJA

Dažnai cituojamoje pastaboje iš „Metodo paieškų“ (1968) pratarmės Sartre'as klausia: „Ar šiandien mes turime priemonių sukurti struktūrinę, istorinę antropologiją?“ Taip, aš čia pamėginau atsakyti, *le jour est arrivé**.

Praktika akivaizdžiai atmetė teorinius skirtumus, kurie, kaip

---

[40]Po to, kai šis straipsnis pirmąkart buvo įteiktas leidėjui ir išspausdintas, aš trumpam nuvykau į Naująją Zelandiją ir ten sužinojau, kad virš Kororareka (dabar tai Russellas) iškilusį garsųjį vėliavos stiebą maorių protestuotojų grupės 1982–1983 m. buvo užpuolusios dukart. Antrąjį kartą, 1983 m. vasario 27-ąją, prie varinės stiebo apkalos buvo pritvirtinti du gelignito užtaisai. Ant betoninės platformos žemiau dažais buvo užrašyti du šūkiai, vienas maoriškai, kitas angliškai; maoriškasis skelbė – „Mes kovosime iki galo“, angliškasis – „Sutartis nebeegzistuoja“ (*New Zeland Herald,* 1983 m. vasario 28 d.). Dr. Bruce'o Suttono dėka aš taip pat pamačiau, kad vėliavų stiebai tebėra svarbi modernių maorių *marae* (ceremonijų ir bendruomenės susirinkimų teritorijų) dalis. Be to, dr. Suttonas atsiuntė man vieną fotografiją, kur vaizduojamas vėliavos stiebas yra krucifikso vertikalės tęsinys – plg. pastabas šiame tekste apie dievą, esantį *tūāhu* stulpe arba greta jo.

**ši diena išaušo* (pranc.) – vert.

manoma, skiria antropologiją ir istoriją. Antropologai nuo abstrakčios struktūros pereina prie konkretaus įvykio aiškinimo. Istorikai unikalų įvykį nuvertina, ieškodami pamatinės pasikartojančios struktūros. Paradoksalu ir tai, kad mūsų dienomis antropologų požiūris būna taip pat dažnai diachroniškas, kaip istorikų – sinchroniškas. Šiuo atveju arba šiame straipsnyje nekalbama paprasčiausiai apie bendradarbiavimo vertę. Dabar mūsų problema yra sugriauti istorijos konceptą,· pasitelkus antropologinę kultūros patirtį. Tolimų salų istorijos, kurios ligšiolei buvo sunkiai suprantamos, nusipelno vietos greta apmąstymų apie Europos praeitį, – arba greta „civilizacijų“ istorijos, – nes jų indėlis į istorijos suvokimą neabejotinas. Šitaip mes savo istorijos koncepcijas padauginame iš struktūrų įvairovės. Ir staiga – atsiranda įvairiausių naujų dalykų, kuriuos reikia aptarti.

3. Svetimšalis karalius, arba Dumézilis tarp fidžiečių*

Pradėsiu nuo tam tikrų istorinių ir ritualinių įvykių, kurie, sudėti drauge, prilygsta polineziečių socialinio gyvenimo filosofijai. Didysis klasikas George'as Dumézilis mano, kad politinio suverenumo idėjos šioje filosofijoje yra panašios į tas struktūras, kurias jis aptiko senosiose indoeuropiečių civilizacijose. Aš žengsiu dar vieną žingsnį priekin ir jas palyginsiu. Šis palyginimas atskleidžia suverenios valdžios ypatybes, kurias Dumézilis nebūtinai išskiria, bet jos tikrai aptinkamos jo paties ir kitose garsiose „archajinės" karaliaus valdžios studijose. Šis karalius atsiranda ne pačioje visuomenėje, jis ateina iš šalies. Iš pradžių tai – svetimšalis ir keliantis šiokį tokį siaubą žmogus, vėliau karalius įtraukiamas į vietinių žmonių gyvenimą ir pripratinamas prie jo; šio proceso metu įvyksta jo simbolinė mirtis, po kurios jis atgimsta kaip vietinis dievas.

Yra žinoma, kad istorija atkartoja šią kosminę dramą. Prisiminkime, kas nutiko kapitonui Cookui. Havajiečiams Cookas jau buvo mitas dar prieš tapdamas įvykiu, nes jo pasirodymas buvo interpretuojamas, remiantis mitu.[1] Taigi Cookas nužengė į Salas iš Kahiki, iš

---

*Šis skyrius skirtas Pierre'o Clastreso atminimui.

[1]Havajiečių mitai apie dievo Lono, su kuriuo kapitonas Cookas buvo sutapatintas, grįžimą anksčiausiai buvo užrašyti antrajame ir trečiajame devyniolikto amžiaus dešimtmečiuose, tai yra praėjus keturiasdešimt ar penkiasdešimt metų po Cooko kelionės (žr. skyrių 4, tolesnė pastaba). Dėl tokių mitų senumo vyksta ginčai, lygiai kaip ir dėl tradicinės kasmetinės Makahiki, arba Naujųjų metų, ceremonijos, su kuria jie siejami, formos. Žinoma, kai kurie vėlyvosios formos mitų aspektai buvo patobulinti, siekiant paaiškinti Cooko atvykimą. Kita vertus, šiuose mituose daromos užuominos į epines

už horizonto slypinčios nematomos dangiškos karalijos, legendinės didžiųjų dievų, senovės karalių ir kultūriškai vertingų dalykų gimtinės. Kaip natūrali reprodukcijos erdvė Kahiki kartu buvo ir pirminis kultūrinis laikas. Taigi havajiečiai priėmė Cooką kaip darsyk pasirodžiusį savo Metų Dievą Lono, kuris buvo ypač pagarsėjęs kaip žemės ūkio vaisingumo patronas. Tai jiems nesutrukdė 1779 m. vasario 14-ąją Cooką nužudyti.[2] Bet vos tik Cookas mirė, havajiečių vyriausieji vadai jį paskelbė dieviškuoju protėviu.

Įvykiai, lydėję kapitono Walliso atvykimą į Taitį 1767 m., kalba apie kitą tos pačios polinezietiškos teorijos aspektą: dievas/vadas paimamas į nelaisvę, dovanojant moterį. Taitiečiai susirinko prie „Delfino", pirmojo toje vietoje inkarą išmetusio eurpiečių laivo, ir mėtė bananų kotus ant jo denio. Šie augalai buvo jų pačių asmenų ženklai. Jie buvo vadinami „žmogaus dydžio bananais" (*ta'ata o mei'a roa*) ir naudojami kaip priedas prie aukų didžiuosiuose žmonių aukojimo ritualuose. Po keleto dienų, atsivedę savo išrengtas moteris ir dėdamiesi, kad jomis nori suvilioti britus, Taičio kariai apibėrė „Delfino" denius akmenų kruša. Ir lygiai kaip paaukoto Cooko *mana* atiteko Havajų karaliams kaip jų teisėtos valdžios

legendas (iš tiesų tai susieti santykiai ir įvykiai iš jų) apie karališkuosius Cooko pirmtakus kaip Lono įsikūnijimus iš Hawai'i salos, būtent Lono-i-ka-makahiki ir Ka-'I-i-mamao ir galbūt La'amaikahiki iš Kaua'i ir O'ahu (plg. Beckwith 1972). Šio epinio rinkinio autentiškumas ir senumas kelia daug mažiau abejonių; ir struktūros, ir detalių požiūriu legendos išreiškia tą pačią teoriją, kurią reprezentuoja Makahiki ritualai ir vėlyvieji Cooko-Lono mitai. Be to, Naujųjų metų ceremonija, siejama su Sietyno patekėjimu lapkričio mėnesį, – havajietiškas Makahiki festivalis yra vietinė šios ceremonijos versija, – yra panpolinezinė, netgi austronezinė (plg. Makemson, 1941). Taip pat kituose Havajų ir Polinezijos mituose randami ir Orfėjo/Euridikės bei Demetros/Persefonės motyvai, kurie byloja apie kosmologinę sezoninės gyvybės ir mirties kaitos dramą, atkuriamą Makahiki ritualo (Handy, 1927: 81–82). Turint visa tai omeny, galima prieiti prie logiškos išvados, kad Cooko pasirodymas 1778 m. sausį ir vėliau 1779 m. lapkritį turėjo specifinių mitinių ir ceremoninių precedentų, kurie turbūt buvo gana panašūs į maždaug 1820–1830 m. užrašytas versijas.

[2]Pagrindiniai išspausdinti ir archyviniai šaltiniai apie Cooko kelionę cituojami 4 skyriaus tekste ir pastabose toliau.

ženklas, taip vimpelas, kurį Wallisas paliko Matavai paplūdimyje, buvo įaustas į šventą juosmens audinį (*maro 'ura*), Taičio karaliaus valdžios ženklą (Wallis in Kerr, 1824: 120–241; Robertson, 1948; Henry, 1928: 11; plg. Oliver, 1974: 1215–1216 *et passim*).

Maždaug tuo pat metu pagal vietinę genealoginę tradiciją panaši scena vyko už kelių tūkstančių mylių į vakarus nuo tos vietos: Lau saloje gyvenantys fidžiečiai steigė pirmąją iš savo dabartinių vyriausių vadų dinastijų. Šis įvykis atitiko elgesį su Cooku ar Wallisu, nes ateinantis į valdžią fidžiečių vadas simboliškai nunuodijamas ir šitaip paimamas į nelaisvę bei pripratinamas prie bendruomenės gyvenimo kaip vietinių žmonių dievas. Nuodai glūdi šventoje aukoje, gėrime, padarytame iš *kava* augalo, kuriuo įšventinamas vadas. *Kava* yra įstabi senųjų *lewe ni vanua,* „salos atstovų“, auka, aukojama vyriausiajam vadui, kuris pagal kilmę visada – užsienietis. Mite pasakojama, kad *kava* pirmiausia išaugo iš mirusio vaiko arba jauno vietinių žmonių vado kūno – tongiečių versijoje, labai panašioje į Lau versiją, šis vaikas iš pradžių buvo paaukotas vado maistui. Šitokiu būdu svetimšalis karalius suvalgo žemę ir pasisavina jos reprodukcines galias, bet tik tam, kad pats būtų pasisavintas (Hocart, 1929: 67 ff; Sahlins, 1983).

Kalbant Pierre'o Clastreso žodžiais, tai „visuomenė, stojanti prieš valstybę“. Šie Polinezijos įvykiai kalba apie tai, kad kontroversiškoje Clastreso frazėje apie populistinį pasipiktinimą (1977) yra tiesos. Aišku, Clastresas suformulavo šią idėją, remdamasis kuklia vado valdžios bei titulo plėtote Pietų Amerikos žemumose, taip pat dėl daugelio dalykų galima kritikuoti požiūrį, kad paprasti žmonės gali atmesti iš anksto, pasitelkę „intuiciją“ ir „nuojautą“, tokią politinės visuomenės rūšį, kurios jie niekada nebuvo patyrę. Vis dėlto tivai* iš Vakarų Afrikos, samprotaudami apie

---

**tivai* – Vakarų Afrikos tauta, daugiausia gyvenanti Pietų Nigerijos savanoje ir, pasak antropologų, neturinti vadų. (Vert.).

panašią savo pačių politinę padėtį, sako, kad „žmonės ateina į valdžią, prarydami kitų substanciją“ (P. Bohannan, pacituota: in Balandier, 1967: 72). Maždaug tas pat ir šiuo atveju – vienas iš pagarbiausių pasveikinimų, kuriuo prasčiokas fidžietis gali pasveikinti aukštą padėtį užimantį vadą, yra: „Suvalgyk mane!“ (Waterhouse, 1866: 338). Taigi nenuostabu, kad valdžios nepripažinimas, kuris, Clastreso įsitikinimu, būdingas gentinei Pietų Amerikai, primena tą dieviškumą, kuriuo polineziečiai – tokiu pat būdu kaip klasikiniai indoeuropiečiai – suvaržė savo karalius. „Havajų vadai buvo laikini dievai dėl subjekto mirties“, pažymi vietinis išminčius (Kaawa, rankr.). Bet, kaip sako kitas išminčius, „Kai kurie iš senųjų karalių pagrįstai bijodavo paprastų žmonių“ (Malo, 1951: 195).

Taip pat, pasirodo, Clastresas savo argumentus išplėtojo, remdamasis kitos čiabuvių valdžios filosofijos kontekstu: savitu vakarietišku požiūriu, kad dominavimas yra spontaniška visuomenės – ir netgi žmogaus – prigimties išraiška. Tokia nuostata ne visada buvo įprasta akademinė nuomonė. Užkariautos valstybės atsiradimas – tai teorija, gerai žinoma iš Gumplowiczo ir Oppenheimerio darbų; joje bent jau buvo laikomasi ištikimybės senajai europietiškai doktrinai (prisiminkime kad ir Romulo legendą) tuo, kad valdžia buvo suvokiama tik jei būdavo kilusi už visuomenės ribų ir primesta prieš visų valią. Tačiau ši vietinė valdžios kaip visuomenei svetimo dalyko samprata pastaruoju metu užleido vietą kitoms – marksistinei, biologinei, visuomeninės sutarties – sampratoms, pagal kurias politinė valdžia suprantama panašiai – kaip vidinė plėtra, kylanti iš žmonių socialinių santykių ar polinkių esmės.

Aš nekuriu konkurencinės istorijos teorijos, nes turėtų būti aišku, kad nekalbu apie tai, kas „iš tiesų atsitiko“. Tačiau tai, apie ką kalbu, – apie vietines kosmologinių proporcijų schemas, – istoriškai gali būti netgi labiau reikšminga. Kapitono Cooko likimas rodo, kad tokios schemos yra tikroji istorinės praktikos są-

ranga, o gal ir tikri pirmykščių įvykių atsiminimai. Kita vertus, visai įmanoma, kad madingi socialinių mokslų diskursai apie nelygybės kilmę tam tikrais požiūriais kartu yra versijos tų mitų, kuriuos jie siekia paaiškinti.

Naujausios sociobiologijos teorijos, tarkime, valdžios ir kultūros opoziciją, būdingą visų pripažintam folklorui, paprasčiausiai charakterizuoja kaip žmogaus prigimtį. Šie *ad hoc* tvirtinimai apie nenutrūkstamą ryšį tarp dominuojančių beždžionių ir vienos ar kitos dabartinės politinio despotizmo rūšies išties atrodo, kaip sako Cliffordas Geertzas, „sveiko proto ir visiškos nesąmonės mišinys“.[3] Juk panašumas, kurį paprastai įžvelgiame tarp valdžios ir prigimties, pats yra socialinė konstrukcija, suvokiama kaip bendra šių dviejų dalykų priešingybė pilietinei visuomenei. Valdžia ir prigimtis panašios kaip reiškiniai, kurie yra anapus įprastos kultūros normų. Siejama veikiau su privilegijuotu žodžių ir daiktų kaip hierarchinių verčių pasisavinimu nei su abipuse žmonių bendravimo priemone, valdžia yra bendruomenės paneigimas ir todėl ji ideologiškai išguita iš natūralių jėgų karalystės. Kadangi mūsų kolegos sociobiologai būtent tokioje sferoje ją aptinka, jie mano, kad tai ir yra jos gimimo vieta.[4]

Mano pagrindinis tikslas bus išnagrinėti, pasitelkus laisvą tipologinę sistemą, tam tikrus polinezietiškus tos pat teorijos analogus. Sakau „analogus“, nes dieviškųjų karalių koncepcija, kurią aptinkame Havajuose ar Fidžyje, taip pat, pasirodo, pranoksta slaptą mūsų pačių demokratijų istoriją – iš tos koncepcijos periodiškai randasi ir kosminė karaliaus antitezė, – „besijuokiantys žmo-

---

[3]„Apdairus samprotavimas: Humanitariniai mokslai, analogijos ir socialinė teorija“, paskaita, skaityta Čikagos universitete 1979 m. gruodžio 15-ąją.

[4]Balandier (1967: 125) cituoja P. Valery: „Politika veikia žmones tokiu būdu, kuris primena „natūralias priežastis“; jie paklūsta jai taip, kaip paklūsta dangaus, jūros, žemės plutos *kaprizams*“. Ši analogija, komentuoja Balandier, „byloja apie atstumą, už kurio įsikūrus valdžia – už visuomenės ribų ir virš jos“.

nės". Vis dėlto šis lyginimas mažai kam pasirodytų įdomus, jei juo remdamiesi nepateiktume dar vieno teiginio. Aš tikiuosi parodyti, – būtinai, pasitelkęs apibendrinimus, – kad antropologinį „struktūros" konceptą nėra naudingiausia Saussure'o būdu aiškinti kaip statišką simbolinių opozicijų ir atitikmenų visumą. Globaline ir stipriausia savo išraiška struktūra yra procesinė: dinamiška kultūrinių kategorijų ir jų santykių (prilygstančių pasaulinei generacijos ir regeneracijos sistemai) plėtotė. Kaip kultūrinio gyvenimo proceso programa ši sistema turi vidinę (struktūrinę) diachroniją, kurios prigimtis laikina, kintanti. Struktūra yra elementarių, pirminių formų kultūrinis gyvenimas. Bet būtent todėl, kad ši diachronija yra struktūrinė ir pasikartojanti, ji užmezga dialogą su istoriniu laiku kaip kosmologinis, atsitiktinį įvykį apimąs projektas.

Probleminės struktūros politinės dimensijos, išorinio dominavimo ir socialinės uzurpacijos ideologija – gerai žinomi dalykai archajines valstybes ir protovalstybes studijuojantiems antropologams. Garsūs sero Jameso Frazerio ir A. M. Hocarto darbai apie dievišką karaliaus valdžią dokumentuoja tokios pat pamatinės valdžios schemos paplitimą visame pasaulyje, nuo Fidžio salų ir Amerikos iki Indijos ir klasikinio senovės Graikijos ir Romos pasaulio (Frazer, 1905, 1911–1915; Hocart, 1969 [1927], 1970 [1936]. Lucas de Heuschas (1958, 1962, 1972) puikiai apdorojo šios schemos aprašymus, gautus iš skirtingų Afrikos dalių. Heuschas pasitelkia Dumézilio studijas dėl tam tikrų deskriptyvinių konceptų, o Dumézilis savo ruožtu pažymi, kad fundamentalūs Romos aukščiausios valdžios aspektai atsikartoja Polinezijoje ir preispaniškoje Meksikoje, taip pat senovės Airijoje, Indijoje, Persijoje ir Skandinavijoje. „Netgi ne tarp indoeuropiečių, – rašo Dumézilis, – šie faktai yra aiškiausi ar tobuliausi." Norint juos studijuoti „pagal bendros sociologijos požiūrį", geriau būtų domėtis polineziečiais ir šiaurės vakarų Amerikos indėnais, o ge-

riausiuose komentaruose, skirtuose senovės induistų karaliaus Prthu atėjimui į valdžią, „turbūt rasime aprašymų, kuriais tik neseniai nusakyta suvereno įpėdinystė Fidžio salose“ (Dumézil, 1949: 41–42).[5]

Remiantis bendrosios sociologijos požiūriu, visose anksčiau minėtose civilizacijose, sudarytose daugiausia iš pažįstamų ir giminaičių, įvairių giminių linijų ir klanų, valdovas, suvokiamas kaip esantis virš visuomenės, kartu laikomas ir esančiu už jos. Kadangi toks valdovas yra už jos ribų moraliniu požiūriu, jis yra iš anapus, ir jo atėjimas – lyg Trijų Karalių pasirodymas. Nuostabiai įprastas faktas yra tai, kad didieji politinės visuomenės vadai ir karaliai nėra *kilę* iš tų žmonių, kuriuos jie valdo. Pagal vietines kilmės teorijas jie – pašaliečiai, lygiai kaip drakoniški žygiai, per kuriuos jie įsitvirtina valdžioje, yra svetimi „tikrų žmonių“ ar tikrų „krašto sūnų“, kaip sako įvairios Polinezijos tautos, elgesiui. Svetimšaliai karaliai, kaip matysime, galiausiai „absorbuojami“ vietinių žmonių tiek, kad jų suverenumas – visada problemiškas dalykas, o gyvybei dažnai gresia pavojus. Bet būtent tokios sąlygos suteikia argumentų natūralistinei dominavimo teorijai. Dėl to, kad yra atsiradęs už vietinės konkrečios visuomenės kultūros ribų, toks karalius joje vertinamas kaip gamtos gaivalas. Jis staiga įsiveržia į idilišką taikios žemdirbystės ir sąlyginės lygybės aplinką – visai galimas dalykas, kad vėliau ji su nostalgija bus prisimenama kaip aukso amžius. Taigi paprastai šie valdovai netgi nėra nudrėbti iš to pat molio kaip vietiniai gyventojai: jie iš padangių, arba,

---

[5]Dumézilis tikriausiai kalba apie fidžiečių „karūnavimo ceremonijas“, kurias knygoje „Karaliaus valdžia“ aprašo ir analizuoja Hocartas (1969 [1927]). (Žr. taip pat Dumézil, 1948, 1949, 1968, 1977 tarp daugelio kitų jo darbų apie indoeuropiečių visuomenes.) Apie „dieviškųjų karalių“, „karalių-žynių“, „magiškųjų karalių“ klasifikacijos problemą žr. pastabą 3 skyriuje 2. Polineziečių (įskaitant Fidžį) sistemose valdovo turimi magiškojo karaliaus ir karaliaus-kunigo rangai yra papildomos tos pat (diarchinės) karaliaus valdžios dalys (plg. Valeri, 1982).

kaip įprasčiausia, jie yra kilę iš skirtingos etninės grupės. Bet kuriuo atveju karalius yra svetimšalis.

Fidžiečiai dažnai skundžiasi, kad jų vyriausias vadas yra *kai tani*, „kitoks asmuo“ arba „pašalietis“ jų krašte; ar, dar kitaip tariant, jis – *vulagi*, „svečias“, šį terminą Hocartas taip pat nagrinėja kaip reiškiantį „dangiškąjį dievą“. „Vadai... atėjo iš užjūrių, – pasakė Hocartui lauanų tautos atstovas, – ir taip yra visose Fidžio valstybėse“ (Hocart, 1929: 129). Čia labai glausta forma pateikiamas tipiškas fidžiečių mitas apie dabartinio vadų klano (*mataqali*) kilmę:

> Gražus, puikios odos svetimšalis, nelaimės jūroje auka, netenka draugo, kai juos užpuola ryklys, – šis jį patį nuplukdo į pietinį Viti Levu krantą. Svetimšalis nuklysta į krašto gilumą ir čia jį sugauna vietinis vadas, kurio dukrą atklydėlis galiausiai veda. Iš šitos sąjungos randasi Noikoro vyriausių vadų giminystės linija, o šios istorijos pasakotojas yra dešimtasis tos linijos palikuonis. Jis ir jo klano žmonės vadinami „rykliais“ (Na Qio) (Brewster, rankr.).

Tai labai panašu į havajiečių patarlę: „Vadas – tai ryklys, kuris vaikšto žeme“ (Handy ir Pukui, 1972: 199). Lucas de Heuschas pasitelkia Saint-Justą, norėdamas pasakyti, kad „tarp paprastų žmonių ir karaliaus negali būti jokio natūralaus ryšio“. Tačiau ši idėja nebuvo visiškai revoliucinė. Daugelis tautų jau seniai buvo priėjusios prie išvados, kad valdžia nėra įgimtas žmonijai dalykas. Ji gali atsirasti tik kažkur kitur, ne bendruomenėje ir ne iš žmonijos santykių. Šiuo klasikiniu požiūriu valdžia – tai barbarai.

Kaip įprasta, valdžia grindžiama barbarizmo aktu – žmogžudyste, incestu arba ir tuo, ir anuo. Heuschas šitai vadina „žygdarbiu“ (*the exploit*), žygiu, kuris mitiškai siejamas su dinastijos proseniu ir dažnai atkartojamas kiekvieno įpėdinio valdžios perėmimo metu. Pats giminystės dėsnių neigimas, šis originalus smurtas, papildo Clastreso tezę – lygiai kaip ir tezes garsiųjų jo pirmtakų,

kurie daug reikšmės teikė konfliktuojantiems Valstybės ir Pilietinės visuomenės, *Gemeinschaft* ir *Gesellschaft*, arba *Civitas* ir *Societas*, principams. Valdžia pasireiškia (ir apibrėžia save pagal tuos pat požymius) kaip pačių žmonių moralinės tvarkos sulaužymas, būtent kaip didžiausias nusikaltimas giminystei: brolžudystė, tėvažudystė, motinos ir sūnaus, tėvo ir dukters ar brolio ir sesers sąjunga.

Vėlgi, remiantis pačiu bendriausiu požiūriu, nesvarbu, kad šis žygdarbis gali būti „tik simbolinis", nes jis simbolinis net tada, kai yra „realus". Pasak tam tikrų garsios legendos versijų, Romulas nužudė Remą už tai, kad šis peržengė griovelį, kurį pirmasis iškasė (Motinoje) žemėje, norėdamas nužymėti būsimosios Romos sienas. Rytų Afrikos karalius realizuoja tas pat tėvažudiškas/ seksualines asociacijas, kai, laimėjęs brolžudišką įpėdinystės karą, susituokia su savo pussesere. Dzeusas neką geriau pasielgė su savo tėvu Kronu ir seserimi Hera, tačiau jis turėjo sektiną paties Krono pavyzdį. Havajiečių šventųjų vadų dinastija prasidėjo nuo legendinės tėvo ir dukters kraujomaišos; ši dinastija įspūdingai pasibaigė istoriniais laikais, kai karalių Kiwala'o paaukojo jo (klasifikacinis) brolis Kamehameha, kuris paskui vedė savo aukos dukterį.[6] O kadangi Oidipo mitui (arba kompleksui) būdinga ta pati struktūra, turbūt nereikia daugiau nieko sakyti apie ženklų valdžią, kuri funkcionuoja kaip valdžios ženklai.

Svarbiau atkreipti dėmesį į tai, kad apie valdžią čia nekalbama kaip apie esminę socialinę sąlygą. Valdžia šiuo atveju reiškia uzur-

[6]Legendiniai havajiečių vadų protėviai buvo Wakea ir Hoohokuokalani, paties Wakea duktė, pagimdyta Papa. Ši istorija yra humanizuota maorių mitų kopija – dievas Tane padeda atsirasti žmonijai, susijungęs su moterimi, padaryta iš Papa, arba Žemės, Tane motinos, *mons veneris* (žr. skyrių 2). Taigi havajiečių ir maorių legendos paprastai atskiriamos kaip mitinė ir epinė tų pačių temų versijos (plg. Dumézil, 1949, 1968, 1977). Tačiau, skiriamos šio bendro skirtumo, abi versijos, pasakojančios apie naujausius herojus, yra linkusios transformuotis į istorinius žanrus, nors tuo pat metu išlaiko kategorinius senovinio mito ryšius.

paciją dvejopa prasme: kaip valingas aukščiausios valdžios užgrobimas ir kaip suverenus vyraujančios moralinės tvarkos paneigimas. Uzurpacija nėra normali įpėdinystė, veikiau *ji pati yra legitimacijos principas*. Hocartas teigia, kad karaliaus arba aukščiausio vado karūnavimo ritualas švenčiamas kaip pergalė prieš pirmtaką. Jei pretendentas į havajiečių karaliaus sostą iš tiesų nepaaukojo velionio valdovo, įtariama, kad jis arba kuris nors iš jo šalininkų pastarąjį nunuodijo. Paskui stoja visuotinio chaoso stadija (aprašyta skyriuje 2), kai pasaulis išnyksta arba aukštyn kojom apverčiami svarbūs jo aspektai; tada grįžta naujas karalius ir atkuria įvairius tabu, tai yra socialinę tvarką.

Tokie mitiniai žygdarbiai ir socialinės suirutės yra įprasti dinastijų pradžių ir dieviškųjų karalių titulų suteikimo požymiai. Apibendrindami galime visa tai paaiškinti maždaug taip: kad galėtų sukurti visuomenėje tvarką, karalius pirma privalo atkurti pirminę netvarką. Atlikęs savo baisius žygius prieš visuomenę ir įrodęs, kad yra už ją stipresnis, valdovas imasi vaduoti sistemą iš chaoso. Taigi, trumpai atkartodamas pradinę socialinio gyvenimo struktūrą, ateinantis į valdžią karalius atkuria visatą. Karalius ateina it dievas. Pareigų perėmimo ritualų simboliškumas yra kosmologinis. Štai kodėl Frazeris deda lygybės ženklą tarp karaliaus gyvenimo, visuomenės gerovės ir kosminių jėgų harmonijos.

Socialinių mokslų tyrinėtojai visame tame dažnai įžvelgia valdžios mistifikaciją, grindžiamą valdovų interesais. Tačiau kaip „dominuojanti ideologija" ji mažų mažiausiai dviprasmiška, nes – prisiminkime kapitono Cooko atvejį arba antroploginius Nemi kunigo analogus – taip pat leidžia paprastiems žmonėms „sėstis ant žemės ir pasakoti liūdnas istorijas apie karalių mirtį". Tačiau kalbėti pirmiausia apie suinteresuotą ideologiją reiškia apmaudžiai nuskurdinti šių faktų aprašymą. Diskutuojama ne tiek apie valdžios racionalizaciją, kiek apie bendros socialinio gyvenimo schemos reprezentaciją: bendrą „reprodukcijos struktūrą", įskaitant

papildomus ir antitezinius santykius tarp karaliaus ir žmonių, dievo ir žmogaus, vyro ir moters, svetimšalio ir čiabuvio, karo ir taikos, dangaus ir žemės.

Politika čia pasirodo besanti kosmologijos aspektas: žmogiško mūšio tarp gyvenimo ir mirties transformacijų, kurios yra universalios, išraiška. Tačiau, kitaip negu manė Frazeris, tai, kas politiška, nėra paprasčiausias to, kas natūralu, atspindys. Negalima pritarti ir priešingam teiginiui – kad karaliaus mirtis (ar pseudomirtis) yra politinis katarsis, išpuoštas kosminės ideologijos atributais, – taip teigia funkcionalistinė teorija. Vėlgi šią sistemą neadekvačiai apibūdina ir žinomos struktūralistinės paralelinių kultūros ir gamtos kodų sukeitimo sąvokos. Jei teigiame, kad polinezietiška schema neturi nieko bendra su vadinamuoju totemizmu, – taip sako Lévi-Straussas (1963), – nes tarp to, kas „supernatūralu", „natūralu", ir žmonių egzistuoja genealoginis tęstinumas (arba konsubstancialumas), turime pripažinti, kad tai veikiau universali diferencinių homologijų, o ne homologinių skirtumų sistema. Šioje schemoje išskiriama keletas santykių tarp protėvių „natūralių" fenomenų ir socialinių asmenų arba grupių, nors drauge tomis pat priemonėmis jie diferencijuojami – štai iš kur tie išlikę panašumai į „totemizmą". Peršasi išvada, kad loginiai ryšiai tarp keleto kosmoso ir kultūros planų nėra tiktai metaforiški ar net vien metonimiški. Šie ryšiai yra sinekdochiški: paveldėta formalių klasių sistema (žr. skyrių 1). Tokios proporcijos kaip *karalius: žmonės: dangus: žemė* yra teiginiai, bylojantys apie daiktų prigimtį, tikroji ontologija.

Pažvelkime rimtai į Dumézilio teiginį, kad fidžiečių vado pareigų perėmimo ritualai yra indoeuropiečių sistemos raktas. Frazeris jau buvo atradęs keletą palyginimo terminų. Legendos apie lotynų karalius nuo Romulo iki antrojo Tarkvinijaus arba apie graikus – nuo Tantalo iki Agamemnono – turi dėsningų valstybės filosofijos panašumų. Karalius yra pašalietis, dažnai – imigrantas,

karys, princas, kurio tėvas – dievas arba savo gimtojo krašto karalius. Tačiau, ištremtas dėl pernelyg didelės meilės valdžiai arba išvytas už žmogžudystę, šis herojus nesulauks sėkmės namuose. Taigi jis tampa valdovu kitoje vietoje, ir *su moters pagalba:* tai vietinių žmonių princesė, kurią jis laimi, atlikęs neįtikėtiną žygdarbį, susidedantį iš jėgos, gudrumo, atletinio meistriškumo išmėginimų, išprievartavimo ir/arba pirmtako mužudymo. Herojinis žentas iš svečios šalies demonstruoja savo dieviškus talentus, laimi dukterį ir paveldi pusę arba dar didesnę dalį karalystės (plg. Préaux, 1962). Šitai jau funkcionavo kaip visuomenės teorija, kai dar nebuvo atsiradusi apie tai pasaka.

Taigi prieš Romulą, besiformuojant romėnų tautai Italijoje, atplaukė Enėjas iš Trojos, ir jį pasitiko nusiteikę neleisti jam išlipti krantan vietos gyventojai, vadovaujami karaliaus Lotyno. Livijus (*Hist. Rome I,* 1) pateikia dvi pasakojimo apie tolesnius įvykius versijas, vieną karingesnę, kitą taikesnę, tačiau abi jos baigiasi tuo, kad Enėjas gauna Laviniją, karaliaus Lotyno dukterį, ir svetimšaliai bei vietiniai žmonės susijungia kaip viena tauta, valdoma imigranto karaliaus. Pasak Dionisijaus Halikarnasiečio, tikroji sutartis buvo atitinkamų dievų susitarimas. Čiabuviai lotynai atidavė žemę trojiečiams, atsidėkodami už pagalbą kare. Taigi kiekviena pusė atiduoda savo pamatinę prigimties dalį ir jos abi gali sudaryti gyvybingą visumą. Bet kadangi lotynų svarbiausioji savybė yra vaisos turtai, santuokinėje srityje pamatiniai mainai – asimetriški: čiabuviai yra tie, kurie duoda žmonas. Kalbant konkrečiau, du karaliai

> sujungė dviejų rasių puikumą, vietinės ir svetimšalių, vedybų saitais. Lotynas atidavė savo dukterį Laviniją Enėjui. Ir tada visi likusieji pajuto tą pat troškimą kaip ir jų karaliai; ir per labai trumpą laiką suderinę savo papročius, įstatymus ir religines apeigas, užmezgę ryšius per tarpusavio vedybas ir susilieję karuose, kuriuos kartu karia-

vo, pasivadinę bendru Lotynų vardu pagal čiabuvių karalių, jie taip tvirtai susisaistė su savo praeitimi, kad joks laikas dar neatskyrė jų vienų nuo kitų (Dion. Halic. *Antiq.* I, 60)

Kita vertus, Lotyno dovana, moteris Lavinija, lėmė tai, kad buvo atsisakyta vietinės endogamijos ir susijungusios tautos ėmė kariauti su rutulais. Rutulus sukilti paskatino atstumtas Lavinijos garbintojas Tirenas (iš Dionizijaus istorijos, tai yra Turnas iš „Eneidos“). Tirenas buvo Lotyno žmonos Amitos sūnėnas – pats pastarosios vardas rodo, kad problemų kelia nusivylusios tėvo sesers duktės vestuvės. Kadangi tėvo sesers dukters vestuvės yra tarpusavio mainų forma, vienos kartos žmonų ėmėjams virstant kitos kartos žmonų davėjais, visame šiame epizode užkoduota transformacija – iš vietinių tarpusavio santykių tarp karaliaus ir žmonių į hierarchinį moterų antplūdį dėl svetimšalio karaliaus.

Pakalbėkime taip pat apie čiabuvių vardo „lotynai“ priėmimą ir vartojimą susivienijusiai tautai pavadinti. Tai panašu į bendro vardo „fidžiečiai“ vartojimą. Keliais struktūriniais lygmenimis – nuo „klano“ (*mataqali*) iki kaimo, žemės (*vanua*) ir konfederacinės karalystės – grupė kaip visuma vadinama jos vietinio ir subordinuoto segmento vardu: tokia yra žodžio „Tubou“ kilmė, juo vadinamas pagrindinis Lau (pačiu šiuo terminu vadinamos atokios karalystės salos) miestas; tas pats pasakytina ir apie žodžius „Cakaudrove“ ir „Verata“. Ta pati taisyklė taikoma ir apeiginiams vyriausių vadų titulams („Burebasaga“ Rewa saloje, „Matanikutu“ Naitāsiri vietovėje ir tt.). Būdama tam tikros rūšies atvirkštinio žymėjimo taisyklė, kuri hierarchiškai žemesnį socialinį terminą, nieko nepaisant, paverčia bendru visumos konceptu, ši klasifikacija išreiškia karaliaus valdžios prieštaras. Žemė „priklauso“ „tikriesiems“ tos vietos žmonėms (*tamata dina*), nes jie iš tikrųjų priklauso jai; šiuos santykius puikiai nusako fidžiečių terminas *i taukei*, kuris gali būti pasirinktinai verčiamas ir „savininkai“, ir „vietiniai gyventojai“.

Bet grįžkime prie lotynų. Romulas, šventos moters (vestalės) iš Albos ir karo dievo Marso sūnus, kūrė Romą pagal pirminį trojiečių invazijos modelį. Numitoras, Albos karalius, Romulo ir Remo motinos tėvas, pasirūpina drauge su savo anūkais išsiųsti ir kitus maištaujančius asmenis. Patys dvyniai jautė „nedraugingą meilę valdžiai" (Dion. Halic., *Rom. Antiq.* I, 85), ir kai jie išsiskyrė, siekdami lenktyniauti, atsirado nesantaika, kainavusi Remui gyvybę. Šis dualizmo žlugimas skatina trišališkumą ir lemia hierarchinę struktūrą, kuri galiausiai tampa būdinga Romai, įkurtai Romulo.

Išaugintas kaip kaimo kerdžius, jaunimo plėšikų gaujos vadas, savo brolio žudikas, Romulas miestą įkuria, naudodamasis klasta: surengiama improvizuota žemės ūkio šventė, į kurią susirenka vietiniai sabinai iš kaimų (išties iš kalnų), ir Romulas pagrobia jų dukteris. Po to kilusiame kare romėnai beveik sutriuškinami: taip atsitinka dėl moters, vardu Tarpėja, išdavystės – jos meilė turtams padeda sabinams užimti tvirtovę. (Turtai, žinoma, yra ekonominis augimo galių ir žemės derlingumo analogas, taigi, kaip pažymi Dumézilis, tai užuomina į moterį). Stebuklingai įsikišus Jupiteriui, Romulas išvengia sutriuškinimo, ir jo priešai atsiduria beviltiškoje padėtyje; tada įsikiša sabinų moterys, vienos – armijos dukterys, o kitos – žmonos, ir kviečia susitaikyti. Plutarchas (*Rinktinės biografijos,* Romulas) nurodo sintetinius terminus, kurie atsirado iš jų sąjungos, veikiant galingesnei kombinacinei logikai nei papildantys mainai, jungę trojiečius ir lotynus. Romėnai perima vietinių sabinų „šarvus", tai yra karo metodus, o sabinai – įsibrovėlių karių romėniškus mėnesių vardus, tai yra apeiginį/žemės ūkio kalendorių. Bet svarbiausia, romėnai dabar įgyja savo pačių reprodukcijos priemones – sabinų moteris ir jų kraičius, ir nuo tol visi laimingi gyvena Amžinajame mieste.

Vėliau bus ir kitų struktūrinių permutacijų, būtinų šios amžinatvės garantų. Bet geriausia jas aptarti tada, kai bus palyginti

tam tikri iš tų aprašymų, apie kuriuos užsimena Dumézilis ir „kuriais tik neseniai nusakyta įpėdinystė Fidžio salose". Dumézilis turėjo omenyje Hocarto aprašytus Lau ir Bau valdžios perėmimo ritualus (*veibuli*), ir aš vienodai pasitikiu tiek jais, tiek pastabomis apie panašius ritualus rytų Fidžyje. Lau valdovo (Sau ni Vanua) titulo suteikimas Tui Nayau dabar yra geriausias mūsų pavyzdys, ir tai lėmė dėmesys tradicinėms formoms naujausiose apeigose 1969 metų liepą. Šitai bus pagrindinė mūsų tolesnės diskusijos tema.[7]

Aš nekalbėsiu apie parengiamąjį vado Tui Nayau titulavimą Nayau saloje, nors į jo reikšmę bus atsižvelgta. Vėlesnė aukščiausio Lau valdovo titulo suteikimo Tui Nayau ceremonija sąmoningai atliekama pagal legendą apie pirmąją odisėją, kuri protėvį, šio titulo savininką, pavertė Lakeba, svarbiausios Lau grupės salos valdovu. Taigi vadas Lakeba saloje pasirodo iš jūros kaip svetimšalis šiame krašte. Išlipęs iš laivo pagrindiniame kaime Tubou, jis pirmiausia nuvedamas į vadavietę (*vale levu*), o kitą dieną – į centrinę salos ceremonijų aikštę (*rārā*). Abiejų šio proceso etapų metu vietiniai salos vadai pretendentą į sostą veda per plaušine medžiaga nuklotą taką.[8] Ši plaušinė medžiaga Lau tradiciškai yra

---

[7]Laua ir Bau valdžios perėmimo ritualų aprašymus – paskutinis skirtas kariui-karaliui Vūnivalu – rasime leidinyje Hocart (1929). Kitus tekstus apie Bau ritualus sudaro: Hocart (HF) ir Tipett (1973: 91 ff.). Hocartas taip pat pateikia informacijos apie Vanua Levu ir keleto kitų rajonų apeigas Fidžio praktinių tyrinėjimų pastabose (FN). Apie Moala žr. Sahlins (1962: 386–388). Užrašai apie 1969 m. aukščiausio Lau valdovo (Tui Nayau/Sau ni Vanua) titulo suteikimą – kartu su oficialiomis programomis, fotografijomis ir dvikalbe ataskaita leidinyje „Na Tovata" – saugomi Davido Seidlerio kolekcijoje, Turnbullo bibliotekoje (Velingtonas). Lig šiolei pačią naudingiausią ataskaitą man maloniai sutiko pateikti ponas Stephenas Hooperis iš Kembridžo universiteto – ši ataskaita sudaryta iš jo praktinių tyrinėjimų pastabų, užrašytų 1980 m., klausantis 1969 m. apeigų dalyvių pasakojimų. Nuoširdžiai dėkoju ponui Hooperiui už jo neįkainojamą kolegišką pagalbą, be jos ši studija būtų gerokai skurdesnė.

[8]Nuotraukose, kuriose, atrodo, matome antrąjį šių ceremonijų etapą – ėjimą nuo vado namų į apeigų aikštę – vadą lydi ir vyresnio amžiaus moterys, o dvi eilės kitų moterų sėdi išilgai plaušinės medžiagos tako. Tai tik viena iš daugelio ritualo detalių,

tos rūšies, kuri siejama su užsienine kilme, tai medžiga iš Tonga. Vėliau, *kava* ceremonijoje, sudarančioje pagrindinį vado paskelbimo ritualą, vietinis genties vadas ant aukščiausio vado rankos užriša gabalą baltos fidžietiškos *tapa*. Viena po kitos išdėliotos plaušinės medžiagos drauge su veiksmų, vedančių į centrinę ceremonijų aikštę, seka trumpai atkartoja atitinkamus legendinius Tui Nayau žengtus žingsnius – nuo to, kas svetima, prie to, kas sava, nuo jūros į sausumą ir nuo periferijos į centrą. Fidžietiška plaušinė medžiaga, su kuria pagaliau „paimamas į nelaisvę" vadas, simbolizuoja jo pergalę prieš šį kraštą: suteikus titulą sakoma, kad vadui priklauso „krašto plaušinė medžiaga" (*masi ni vanua*).

Taigi plaušinė medžiaga turi gilesnę prasmę. Bendrose apeigose ji naudojama kaip „dievo takas". Pakabinta ant gegnių galinėje namo dalyje, siejama su šventomis senovinės pilies liekanomis, ji reiškia kelią, kuriuo dievas nusileidžia pas žynį. Savo ruožtu žynys yra vietinių žmonių atstovas, – tam tikrose vietose jis laikomas jų *malosivo,* tikruoju ir išstumtu vadu, – tuos žmones fidžiečiai vadina „šeimininkais" (*i taukei*) arba „kraštu" (*na vanua*) ir priešina su atkilėliais, tokiais kaip vadas, kuris atplaukia jūra. Kadangi svetimšalis karalius pats yra triumfuojantis karys ir kanibalas, tai yra žemėn nusileidęs dievas, titulo suteikimas reprezentuoja šventos pilies ceremonijas, pertvarkytas pagal kitokį kodą. Lau salose, lygiai kaip ir Moala, senųjų žynių grupių (*mataqali*) vadams tenka pagrindinis vaidmuo, vedant pretendentą į ceremonijų aikštę ir atliekant titulo suteikimo *kava* apeigas. Ir šis Tui Nayau, kurį

---

kurios kalba apie vado gimimą (= „pasirodymą") iš šio krašto moters. Vėlgi naktį prieš tai, vadui lipant iš laivo, susirinkę ir šaukiantys kariai siejami su atvykėlio jūros-karaliaus paėmimu į nelaisvę. Toliau aš pateikiu kitas svarbiausias detales ritualų, kurie skirtingais būdais byloja apie tuos pat dalykus. Jas čia miniu todėl, kad noriu parodyti, kaip aš supaprastinu ir atrankos būdu išskiriu simbolinius Lau vado paskelbimo ceremonijų turtus.

jie sodina į Lau sostą, yra tėvažudžių įpėdinis. Legendoje, pasakojant apie šio titulo kilmę, minimi kruvini žygdarbiai: vyresniojo brolio sūnus nužudo jaunesnįjį brolį, paskui jaunesniojo brolio sūnus lygiai taip pat žiauriai atkeršija ir žudikui, ir jo tėvui.[9]

Reikia dar šį tą pasakyti apie plaušinę medžiagą. Ši medžiaga, kuri padeda ateiti dievui/vadui ir reiškia jo aukščiausią valdžią, Fidžyje yra ypač moterų vertinamas dalykas (*i yau*). Tai vertingiausias moterų darbo produktas, ir kaipo toks jis yra pagrindinė ceremoninių mainų gėrybė (*sōlevu*). Vadui ateiti padeda objektas, kuris pirmiausia siejamas su moterimis. Kaip matysime, tas pat pasikartoja, kai vadas geria „krašto *kava*". Jei jis po to pasilie-

---

[9]Skirtingos Lau legendų apie vadus versijos pateikiamos šiuose veikaluose: Reid (1977), Thompson (1940: 162), Hocart (1929: passim), Dranivia (rankr.), Swayne (rankr.) ir Hocart (FN: 2765 f., 2792 f., 3155 f.). Mistiškesnį pirminės vadų linijos (Tui Lakeba) atsiradimo variantą pateikia Fisonas (1904: 49–58) istorijoje, kurios struktūra tokia pat kaip ir mitiškesnio pobūdžio Lau legendų.

Galutinė jaunesnės vadų linijos pergalė prieš vyresniąją yra standartinis Lau karališkųjų tradicijų požymis – tą patį galima pasakyti ir apie daugelį (visas?) Fidžio sričių. Toks pat tipiškas yra ir uzurpacijos dramos kartojimas keliose skirtingose vadų sagos pakopose iki pat dabartinių laikų. Kai kurios iš šių kovų padeda ateiti į valdžią naujoms giminėms (*yavusa*), taip pradedamos naujos dinastijos; kitos lemia karališkųjų įpėdinių sekos pokyčius pačiame vadų „klane" (*mataqali*). Išstumtų vadų giminės (*malosivo*) šioje Lakeba santvarkoje laikomos vietinių „krašto" žmonių lyderėmis, dažnai joms priskiriamos ir žynių funkcijos. Vyresnės kartos linijos pakeitimas jaunesniąja neretai reprezentuoja vado domestikaciją: baisesnį valdovą, linkusį valgyti savo žmones, pakeičia toks, kuris veikiau yra pasiryžęs juos maitinti (pvz., pagal Pokini ir Qilaiso Lakeba tradiciją). Hocartas (1936) šį žmonių aukojimo ir kanibalizmo perkėlimą į išorinius visuomenės santykius yra įvertinęs kaip struktūrinį požymį. Pagaliau viena paskui kitą sekančios legendinės uzurpacijos gali reikšti politinės įvairių vadų vedybų modelių skirtingose visuomenės formavimosi etapuose vertės permainas. Pirmieji svetimšaliai princai vedybų saitais susiejami su vietiniais „šeimininkais": krašto žmonių (*vasu i taukei*) atžvilgiu jie yra žmonų ėmėjai ir sesers sūnūs. Bet vėlesni valdžios perdavimai kitoms giminėms ar jaunesnės kartos linijoms dažnai grindžiami naudingomis išorinėmis sąjungomis. Tad tie, kurie dabar perima valdžią, yra galingų *užsieninių* karalysčių sesers sūnūs arba „prosūnėnai" (*vasu levu*). Pirmieji Lau vadai buvo Lau krašto žmonių *vasu*, o vėlesni vadai pagal eilę buvo Cakaudrove, Bau ir Tonga *vasu*. Ši tendencija tęsiasi: dabartinis tiesioginis įpėdinis bus *vasu* Rewa atžvilgiu.

ka „krašto plaušinę medžiagą“, tai reiškia, kad vadas pasisavino reprodukcines salos galias.

Lygiai kaip senovės indoeuropiečių karalius yra magiškas žentas, taip fidžiečių vadas yra šventas sūnėnas, kilęs iš vietinių žmonių (*vasu i taukei*) sesers sūnaus. Šis pamatinis ryšys – jau minėtas istorijoje apie Noikoro vadus ryklius – yra bendras fidžiečių mitų ir genealogijos bruožas. Pirminį valdžios perdavimą atkilėliui princui žymi vietinės aukštos kilmės moters atsidavimas. Panašiai pralaimėję karą fidžiečiai, pasiduodami nugalėtojui dovanoja krepšį žemės (krašto) ir savo vadų dukteris. Vadų nugalėtojų giminė tampa nugalėtųjų sesers sūnumis.

„Visi vadų klanai Fidžyje, – rašo Rokowaqa, puikus savo tautos etnografas, – yra moteriškos kilmės“ (*Ko ira kece na mataqali Turaga e Viti, era sa vu yalewa*). Štai kodėl jie laikomi „puotos ranka“ (*liga ni magiti*), tai yra jie rengia puotas žmonėms, nes būtent pramotės gamindavo valgį (*baleta nona dau vakasaqa kakana na vu yalewa*). Jų lytinė opozicija *šiame kontekste* yra vietiniai žmonės: jie vyriškos kilmės, „lazdos ranka“ (*liga ni wau*), tai yra vado sargybiniai-kariai (Rokowaqa n.d.: 63; plg. Hocart, 1929: 236). Šitai paaiškina požiūrį, kuris ilgai buvo mįslė Hocartui, – kad fidžiečių aukštuomenė yra „vaikai vadai“ (*gone turaga*), o vietiniai krašto šeimininkai – „vyresnieji“ (*qase*). Tai ryšys, kuris sieja palikuonis ir protėvį, ryšys, atsiradęs, kai buvo padovanota moteris. Bet atkreipkime dėmesį į tai, kad jis turi ir kitą reikšmę, nes atkilėliai vadai galėjo būti vertinami, netgi pasak fidžiečių posakio, kaip žmonų ėmėjai ir priešpriešinami vietiniams žmonų davėjams, arba, kitaip tariant, tai buvo „vyrų pusė“, vietinės „moterų pusės“ priešingybė. Viskas vyksta taip, tarsi pačių žmonių požiūris būtų pats kultūrinio universumo atsparos taškas.

Bet tuomet, kalbant fidžiečių žodžiais, žmonės turės sakyti: „Vadas yra mūsų dievas“ (Hocart, 1970 [1936]: 61; 1912: 447; Rabuka, 1911: 156). Nes, kaip jau buvo minėta (skyrius 2), tipiš-

ka ritualinė sesers sūnaus privilegija yra pasisavinti aukas, paaukotas jo motinos brolio tautos dievui (Hocart, 1915). Taigi vienamotis sūnėnas prisiima dievo vaidmenį: tampa tuo, kuris suvalgo aukas. Jis – „šventas kraujas" (*drā tabu*), kaip sako Moala gyventojai. Jei vyriausias vadas uzurpuoja kraštą, gavęs vietinę princesę, galima sakyti, kad jo giminės linija uzurpuoja vietinių žmonių dievo vietą. Kalbant kosminiais terminais, dinastinis protėvis veda žemę, o jo įpėdiniai (pvz., Bau saloje) vietinių žmonių laikomi „žmonėmis-dievais" (*kalou tamata*).

Štai iš kur tradiciniame Fidžyje randasi savitas dieviškumo dualumas: jį sudaro senieji nematomi krašto dievai ir, kita vertus, juos reprezentuojantys gyvi vadai. Šis panteonas nėra tiesioginis pasaulietiškos valdžios atspindys – kitaip negu segementiniame protėvių kulte. Juk didieji dievai, valdę kolektyvo likimą, ypač pagrindiniai karo dievai, nebuvo tiesioginiai valdančių vadų protėviai. Būdami veikiau pirmųjų vadų dvasios ir/arba vietinių giminių linijų šaltiniai (*vū*), didieji dievai priklausė vietiniams krašto žmonėms arba nušalintiems valdovams, kurie atitinkamai buvo jų žyniai. Garbinimo apeigų metu vietinės dievybės apsireikšdavo, įžengdamos į žynį. Bet kitais atvejais jos nuolatos buvo regimos vyriausiojo vado asmenyje, kuris, kaip vienamotis jų garbintojų sūnėnas, buvo išstūmęs jas į šį pasaulį. Vardydamas keleto kaimų šventyklų dievus, vyriausiasis Tokatoka vadas pasakė Hocartui: „Visi šie vardai yra mano".

Vado dieviškumas nereiškė ir paprasčiausios atsitiktinės ar ritualinės privilegijos. Pirmosios devyniolikto šimtmečio pusės dokumentai rodo, kad prieš įsigalint krikščionybei daugybė maisto ir prekių, atgabentų ceremoniniams mainams (*solevu*) iš kitų kraštų, būdavo įteikiami ne asmenims, bet gavėjų dievams (Hunt, Journals: 1840 m. vasario 11 d.; Lyth, Tongan and Feejeean reminiscences, 1: 84–86). Beveik viskas, ką mes vadiname „prekyba" ir „duokle", tuo metu buvo auka. Taigi prekės atitekdavo vyriau-

siam grupės vadui, remiantis būtent jo dieviškąja sesers sūnaus teise, teise, kurios atsiradimą lėmė pradinis moters perdavimas. Čia verta prisiminti Hocarto pasakymą: „Fidžyje nėra religijos, tik sistema, kuri Europoje suskilusi į religiją ir verslą" (1970 [1936]: 256).

Tokia pat pravarti yra ir brolio Hazlewoodo pasataba, kad „jų dievai – kanibalai, visai kaip jie patys", kadangi pradinis svetimšalio karaliaus moters užvaldymas yra socialinis suvartojimo būdas (Erskine, 1967 [1853]: 247). Kaip ir daugelis kitų tautų, fidžiečiai seksualinį moters turėjimą prilygina jos vartojimui.[10] Kaip dieviškas ir nuožmus kanibalas iš anapus, vadas suvalgo kraštą simboline ir švelnia vedybų forma.[11] Lygiai kaip Romulas įkūrė savo karalystę, paėmęs į nelaisvę sabinų moteris, taip fidžiečių valdovas, toks pat baisus dieviškos kilmės karys, įgyja savo valdas, pasisavinęs krašto moters (reprodukcinius) privalumus. Ir tada šiam dievui/vadui tenka žmonių paaukoti pirmieji vaisiai, *i sevu* – šis terminas taikomas ir ceremoniniam ***kava*** dovanojimui (*i sevusevu*).

Atkreipkime dėmesį į tai, kad visose šiose genealogijose, mituose, ritualuose, ir indoeuropiečių, ir polineziečių, mes susiduriame su kultūrinėmis kategorijomis, abstrakčiomis, bet fundamentaliomis sąvokomis, reprezentuojamomis asmenų. Tariami šių asmenų veiksmai atskleidžia teisingus ryšius tarp kategorijų, jų jungimosi ir formavimosi procesą. Antropologai tai vadina „struktūra", tačiau šis terminas neturėtų būti taikomas sinchroninei kont-

---

[10] Buello Quaino kalbinti vyriškos lyties informatoriai iš Vanua Levu sakė jam, kad, matant gražią moterį, jiems ima tekėti seilės (Quain, 1948: 322n).

[11] Iš tiesų vaišės vadui surengusiems valdiniams pasiūlyti prie jų ir save yra mandagumo išraiška – „vyrai yra vaišės":

Mažas krepšys [vaišės] štai guli jūsų-dviejų [vado] akivaizdoj ir gležna kelmo šaka [kava šaknis], kurią padėjau jūsų-dviejų akivaizdoj. Nėra ką su ja valgyti. Būk maloningas, jei to nepakanka, mes jos priedas. Vyrai yra vaišės (Hocart, HF; tai dovanų įteikimo vyriausiam Namata vadui Viti Levu formulė).

rastų ir panašumų schemai – pvz., vadas tautai yra tas pats, kas svetimšalis yra vietiniams, jūra – žemei, žmonos ėmėjai žmonos davėjams ir t. t. Kaip laikas ir seka yra esminiai dalykai, pasakojant mitą arba atliekant ritualą, taip ir struktūra yra generatyvinė kategorijų ir jų ryšių plėtra. Šiuo atveju randasi nauji ir sintetiniai terminai, o elementarios kategorijos įgyja kitas vertes.

Abstrakčiai kalbant, visuomenės gyvenimas kuriamas, remiantis priešingų, tačiau viena kitą papildančių savybių – kiekviena iš jų nėra visa be antrosios – deriniu. Štai iš kur kyla privilegijuotas vyriško ir moteriško prado metaforos vaidmuo. Atkilėlis suverenas yra nuožmus vyras: vyriškas jaunas karys, įsiveržėlis iš anapus. Kaip didysis kūrėjas ir prokūrėjas, jis dažnai siejamas su saule ir dangumi (žr. skyrių 1). Vietiniai žmonės *iš pradžių* atstovauja moteriškajai pusei. Jie siejami su žemės ir požeminio pasaulio galiomis, su augimu ir taikiais žemės ūkio darbais. Taigi jie visai kaip sabinai tapatinami su gerove (*opes*); arba, bendriausiais žodžiais tariant, su tuo, kas maitina dieviškąją sėklą ir paverčia ją socialine substancija. Tačiau čia mes jau įžvelgiame socialinės prieštaros pradmenis. Požeminis pasaulis yra ne tik mirties vieta, bet ir telūrinis gyvybės palaikymo šaltinis, ir vyriška galia be moters negali turėti jokių palikuonių arba įtakos. Čia ir glūdi dviprasmiškos moters galios priežastis. Toji fidžietiška plaušinė medžiaga, moters gėrybė, takas dievui, kasdieniame gyvenime taip pat atlieka ir strėnjuostės funkciją, ji paslepia – kultūrizuoja – svarbiausią vyriškos galios tašką. Tad vadas, pasisavinantis „krašto plaušinę medžiagą“, atlieka prieštaringą veiksmą. Kaip sako Hocartas, plaušinė medžiaga yra naudojama dvasiai „pagauti“ (1929: 237).

Kalbėdamas apie indoeuropiečių sąvokas, Dumézilis įvardija dvi priešingas sąveikaujančias jėgas *celeritas* ir *gravitas*, ir šie lotyniški terminai kuo puikiausiai tinka fidžiečių atvejui. *Celeritas* reiškia jaunatvišką, aktyvų, nepažabotą, magišką ir kūrybingą nugalėtojų princų smurtą; *gravitas* – gerbtinus, orius, apgalvotus,

dievobaimingus, taikius ir produktyvius pripažintų žmonių polinkius. Šių jėgų jungimosi pradžioje *celeritas* yra viršesnis už *gravitas*, kadangi įsibrovėliai užgrobia reprodukcines krašto galias, norėdami įkurti savo karalystę. Tačiau tas pat kūrybingas smurtas, kuris duoda pradžią visuomenei, keltų jai pavojų, jei būtų jos pamatas. Iš šių dviejų terminų derinio atsiranda trečiasis – suvereni valdžia, kuri pati yra karo ir taikos funkcijų, karaliaus ir žynio, valios ir įstatymo derinys.

Šis aukščiausios valdžios dualumas yra visų tokių karalysčių, tiek Polinezijos, tiek senovės indoeuropiečių, „bendros sociologijos" sąlyga. Suverenas gali valdyti visuomenę, – tai yra būti jos antitezinių jėgų tarpininku, – tol, kol pati aukščiausia valdžia turi opozicijos savybių ir joje glūdi pirminė antitezė. Fidžiečių vadas kartu yra ir grobuonis vyras ir – kaip sesers sūnus – moteriškoji vietinės giminystės linijos pusė. Tai – žinomas kanibalas, kurio pykčio (*cudru*) visi visada bijo; kita vertus, jis imobilizuojamas: tiesiog „sėdi", kaip sako fidžiečiai, arba būna namie nelyginant moteris, ir „viskas jam atnešama". Faktiškai vyriausio vado kario funkcijos kuo greičiau perduodamos jaunam paveldėtojui, sūnui, kurio klajūniška, žudikiška ir mergišiaus narsa yra nerašytas kultūros įstatymas. Kitaip tariant, – arba tiesiog papildant tai, kas pasakyta, – aukščiausios valdžios *gravitas* ir *celeritas* jėgos padalijamos tarp vyresnės ir jaunesnės vadų kartos. Bet aš pabrėžiu ne tiek diarchijos sąrangą. Ne tiek dualumas, kiek šitoks aukščiausios valdžios pasiryžimas yra *dviprasmybė*, kuri niekada neišsprendžiama. Ji tampa istorine lemtimi.

Ši dviprasmybė pasireiškia kaip papildoma ir ciklinė dviejų karaliaus valdžios tipų opozicija. Pakilęs virš visuomenės ir esantis už jos ribų, – ir šitaip supriešinamas su ja, – karalius kartu suvienija visuomenę ir reprezentuoja bendrą gerovę. Iš čia kyla tam tikros dviejų karaliaus valdžios tipų – *celeritas* ir *gravitas* – permutacijos; tai būdinga karališkajai romėnų tradicijai, kur šios

dvi formos keičia viena kitą ilgalaikėje, diachroninėje struktūroje. Iš tiesų Romulas iš pradžių dalijasi valdžia su sabinų karaliumi Tacijumi. Ir nors Romulas, kaip manoma, nužudo sabinų karalių, jis pats pranyksta, nepalikęs savo atžalų, tačiau išsaugo visuotinę pagarbą, ir jį pakeičia nuovokus sabinas Numa. Jau šis pranykimas ir išaukštinimas byloja apie tam tikras prieštaras. Romulas (pagal vieną versiją) yra atnašavimo, kurį jis pats atlieka prie Marso aukuro, auka. Paslaptingai paimtas į dangų aukojimo metu, jis tampa dievu Kvirinu, kuris iš esmės yra ne karalių, bet liaudies dievas. Netrukus įsitikinsime, kad pirmasis polineziečių vadas lygiai taip pat tampa savo paties atnašavimo auka ir prarastu savo tautos dievu. Šiaip ar taip, Numa, Romulo įpėdinis sabinas, atpratina Romą nuo karo įpročių ir padeda pamatą kunigijai bei kultui pilietinės tvarkos priemonėms. Numos reformos susijusios su bendresniu liaudies interesu, kurį jis, kaip vietinės tautos narys, siekia įkūnyti. Paskui lotynų karalių valdžia kaitaliosis, *celeritas* keis *gravitas,* magiškus karo karalius – religingi taikos karaliai, ir priešingai.

Bet šis priešingų Valstybės ir Visuomenės polių kaitaliojimasis yra tik vienas iš daugelio kitų to paties tipo ciklų, grindžiamų įvairiomis laiko dimensijomis, pavyzdžių. Trumpesnės trukmės cikle suvereno Jupiterio viešpatavimą kasmet pertraukia visuotinės saturnalijos, kai laikinai panaikinama bet kokia tvarka.[12] Saturnalijų, luperkalijų, jų vėlesnių karnavalinių formų ir analogiškų metinių tradicinių karalysčių festivalių metu įvyksta dar viena pirminės struktūros permaina. Šiuo kosminio ir socialinio atgimimo laikotarpiu *celeritas* ir *gravitas* susikeičia vietomis: paprasti žmonės tampa netvarkos dalimi, o jų bendruomenės išaukštinimas yra vadinamasis sukilimo ritualas (Gluckman, 1963). Taigi plačiųjų gyventojų sluoksnių festivalis yra „materialių kūniškų že-

[12]Ar nevertėtų čia užsiminti ir apie ilgesnį istorinį periodą, kurio metu monarchiją keičia respublika, o šios vietą savo ruožtu užima totalitarinis imperializmas – ar net apie šio ciklo kartojimąsi šiuolaikinėje Europos istorijoje?

mųjų visuomenės sluoksnių", kaip juos įvardija Bachtinas (1968), išaukštinimas – būtent juos mes vis dar vadiname „žemiškais". Visuotinio palaidumo, ūžavimo ir socialinių vaidmenų mainų aplinkoje inversija maišosi su subversija ir net su perversija. Valdovas ir vergas tampa lygūs, galimas daiktas, susikeičia vietomis. Karalius priverčiamas bėgti (*regifugium*) arba rituliškai nužudomas. Antropologams gerai žinomų svazių tautos *incwala* ceremonijų metu karaliaus sostinė apiplėšiama, o jis pats apipilamas šventais įžeidimais kaip tautos priešas. Kai kuriose Europos ir Polinezijos, taip pat Afrikos ir Artimųjų Rytų dalyse valdantis monarchas pakeičiamas apsimetėliu karaliumi arba išstumtu liaudies dievu, kuris atgauna krašto karalienę ir ima vadovauti ūžavimams.[13]

---

[13]Prisiminkime įstabų tridalį Frazerio palyginimą, kurį jis pateikia antrajame *The Golden Bough* leidime. Lyginami hebrajų festivalis Purim, babiloniečių šventė *Sacaea* ir Kristaus Kančios. Evangelijos pagal Matą (27, 26–31) ir Dio Chrysostomo pateikto *Sacaea* apsimetėlio karaliaus aprašymo sugretinimas atskleidžia papunktį panašumą – išskyrus moters pasisavinimą krikščionių versijoje:

Tuomet jis [Pilotas] paleido jiems Barabą, o Jėzų nuplakdino ir padavė nukryžiuoti. Tuomet gubernatoriaus kareiviai, pasiėmę Jėzų į pretoriją, surinko aplink jį visą dalinį. Jį išrengę, jie apsiautė jį šviesiai raudona skraiste ir, nupynę iš erškėčių vainiką, uždėjo ant jo galvos, ir įspraudė nendrę į jo dešinę; klūpčiodami prieš jį, jie tyčiojosi iš jo, sakydami: „Sveikas, žydų karaliau!". Ir, spjaudydami į jį, jie paėmė nendrę ir mušė jam per galvą, Ir, kai jie buvo iš jo pasityčioję, jie nusiautė jam skraistę, jį aprengė jo drabužiais ir jį nuvedė nukryžiuoti.

Palyginkime šį elgesį su „žydų karaliumi" ir tai, kaip buvo elgiamasi su Sacaea karaliumi (Frazeris perteikia Dio Chrysostomo žodžius):

Jie paima vieną iš mirties bausme nuteistų kalinių, pasodina jį karaliaus sostan ir duoda jam karaliaus apdarus, ir leidžia jam įsakinėti, gerti, smarkauti ir miegoti su karaliaus sugulovėmis tomis dienomis, ir joks žmogus neuždraudžia jam daryti to, kas tik jam patinka. Bet paskui jie nurengia, nuplaka ir nukryžiuoja jį (Frazer, 1900, 3: 187).

Tai, kad Frazeris nukryžiavimo epizodą aptarė šiame atsinaujinimo ceremonijų kontekste, sukėlė smarkią kritiką; trečiajame *The Golden Bough* leidime (1911–1915) jis atvirai pripažino, kad ši interpretacija abejotina, ir pateikė ją kaip priedą (plg. Dorson, 1968: 285–286). Tačiau verta atkreipti dėmesį į tai, kad *Sacaea* ritualas, kurį jis anksčiau laikė tokiu panašiu į nukryžiavimą, vienatomiame leidime tiesiogiai susiejamas su havajiečių Makahiki festivaliu kaip to paties tipo ceremonija (Frazer 1963 [1922]: 328–329).

Šio tipo havajiečių kasmetinėje ceremonijoje Makahiki („Metai“) prarastas dievas ir legendinis karalius grįžta, kad užvaldytų žemę. Apeidamas salą ir rinkdamas žmonių aukas, jis dalyvauja tariamuose mūšiuose ir visuotinėse šventėse. Dievo kelionės po šalį pabaigoje havajiečiai atlieka tam tikrą fidžiečių žengimo sostan ceremonijų versiją. Karalius ateina iš jūros, ir jį pasitinka ietis svaidantys sugrįžusio populiaraus dievo palydovai; viena iš iečių simboliškai pataiko į taikinį. Šitokiu būdu nužudytas dievo karalius įžengia į šventyklą, ten aukoja dievui aukas ir sveikina jį atvykus į „mūsų-dviejų kraštą“. Tačiau karaliaus mirtis kartu yra ir jo sugrįžimas į valdžią, taigi galiausiai paaukojamas ne jis, o dievas. Kaip laikinas karnavalo karalius galų gale nubaudžiamas, taip sugrįžusio dievo stabas netrukus išardomas ir paslepiamas – šį ritualą stebi ceremoninis karaliaus antrininkas (arba žmogus-dievas), kurio vienas iš titulų yra „Mirtis arti“. Paskui tikrasis uzurpatorius, paskirtasis karalius, vėl imasi savo įprasto darbo, žmonių aukojimo (Valeri: spausdinama).

Šį ritualą su Europos istorija sieja dar viena keista sąsaja: tai kapitono Cooko, kurį havajiečiai buvo sutapatinę su savo prarastu dievu Lono, mirtis. Kitame skyriuje šis įvykis bus smulkiai dokumentuotas; čia pasitenkinsime trumpa apžvalga. Pirmasis Cooko vizitas į Kaua'i salą 1778 m. sausį sutapo su tradiciniais Naujųjų Metų ritualo (Makahiki) mėnesiais. Jis sugrįžo į salą jau baigiantis tiems pat metams, visai prieš pat kitų Makahiki ceremonijų pradžią. Dabar atvykęs iš rytinės Maui dalies, Cookas leidosi į didelę kelionę, apiplaukė Havajų salą tradicine kasmetinės Lono procesijos kryptimi – pagal laikrodžio rodyklę – ir išlipo iš laivo prie šventyklos Kealakekua įlankoje, kur Lono pradeda ir baigia savo kelionę. Britų kapitonas išvyko ankstyvą 1779 m. vasarį, beveik tiksliai tą dieną, kai galutinai pasibaigia Makahiki ceremonijos. Tačiau pakeliui į Kahiki nulūžo laivo „Resolution“ stiebas ir Cookas padarė ritualinę klaidą – sugrįžo nelauktai ir ne-

paaiškinamai. Dabar Didysis navigatorius buvo *hors catégorie*, pavojinga sąlyga, kaip mus mokė Leachas ir Douglasas, ir po kelių dienų jis iš tiesų buvo miręs – nors kai kurie Lono žyniai po to ir klausė, kada jis sugrįš. Tai buvo ritualinė mirtis: šimtai havajiečių, daugelis iš jų vadai, susispietė prie kritusio dievo, norėdami dalyvauti jo mirtyje (plg. Sahlins, 1981). Bet juk daugelį tradicinių valstybių karalių ištiko panašus likimas. Hocartas cituoja didiką iš Lau: „Nedaugelis aukštų vadų nebuvo nužudyti“ (1929: 158).[14]

Kokia begaline širdies laisve,
Kurios turbūt karaliai nepažįsta, mėgaujasi paprasti žmonės!..
Kas tu per dievas, kurį sielvartai mirtini
Kankina labiau nei tavo garbintojus?

(Shakespeare, *Henry V*, pažod. vert.)

Aukščiausioji valdžia niekada nenusikrato savo dviprasmybių. Minėto fidžiečių valdovo atveju visa tai, matyt, egzistavo jo žen-

---

[14]Lau saloje vadų mirtys nebuvo liaudies karų (tai sąvoka, kurios nėra fidžiečių legendose ir rašytinėje istorijoje) padarinys, bet herojinių varžybų karališkose šeimose rezultatas. Tačiau vyresniųjų giminystės linijų vadovaujami paprastų žmonių klanai arba kaimai galėdavo stoti karališkųjų sukilėlių pusėn. Vėliau matysime (žr. toliau, kitas puslapis), kad pavaldžių klanų įsipareigojimai valdantiems vadams buvo aiškiai apibrėžti ir riboti; jei būdavo peržengiamos šių įsispareigojimų ribos, šie klanai galėdavo persvarstyti savo lojalumo nuostatas. Kitame darbe aš paaiškinsiu, kaip transcendentinės garsiojo Cakobau (Thakombau) ambicijos ir neįprasti reikalavimai devyniolikto šimtmečio didžiųjų Fidžio karų metu, sukėlę visuotinį pasipiktinimą ir vertę karius perbėginėti pas priešo vadus, beveik jį sužlugdė. Havajuose panašiai karalžudystės buvo aristokratiška yda, bent jau rašytinėje istorijoje ir protoistorijoje, nors Ka'ū regionas yra pagarsėjęs legendomis apie tai, kaip paprasti žmonės nužudydavo „blogus karalius“. Turint visa tai omeny, galima daryti išvadą, kad herojinė istorinė veikla nėra absoliuti (plg. skyrių 2). Jei jos imamasi, nepaisant įprastų santykių, karaliui (nors ir ne karaliaus valdžiai apskritai) iškyla grėsmė. Apie Valstybės ir Visuomenės opoziciją galima pasakyti tiek, kad ji nulemia galutinį – kad ir struktūriškai bei istoriškai sąlygišką – apribojimą herojinėms pretenzijoms ir inovacijoms, t. y. neigiamą sprendimą, „kurio niekas negali apeiti“.

gimo sostan metu, kai visuomenė ėmėsi priemonių apsisaugoti nuo valstybės. Iš tiesų per žengimo sostan ritualus vadui suteikiama „valdžia" arba „valdžios įgaliojimai" (*lewā*) krašto atžvilgiu, bet pats kraštas jam neperduodamas. Žemė (*qele*) išskirtinai tapatinama su vietiniais „šeimininkais" (*i taukei*), ir šis ryšys negali būti panaikintas. Iš čia radosi plačiai paplitęs tvirtinimas, kad tradiciškai (arba prieš Žemių komisiją) vadų klanas buvo bežemis; vadai turėdavo tik tai, ką būdavo laikinai gavę iš vietinių šeimininkų, t. y kaip vedybų dalį iš vietos žmonių arba kaip jų sesers sūnui priklausantį palikimą (Hocart, 1929: 97, 98; 1950: 88; HF: 441; Council of Chiefs, 1881: 55). Valdantis vadas neturi jokios monopolinės teisės kontroliuoti produkcijos priemones. Taigi jis negali priversti savo vietinių valdinių atlikti vergiškas užduotis, tarkime, kasdien tiekti ar gaminti jam maistą – tai veikiau yra jo šeimynos, jo giminystės linijos arba užkariautos tautos pareigos (*nona tamata ga, qali kaisi sara*). Tačiau valdovo atėjimo valdžion metu aukščiausioji valdžia atsiduria dar dramatiškesnėse sąlygose. Hocartas pažymi, kad fidžiečių vadas šia proga rituališkai atgimsta, tai yra atgimsta kaip vietinis dievas. Tai reiškia, kad kažkas turi būti jį nužudęs kaip pavojingą pašalietį.

Jį iš tikrųjų nužudo vietiniai žmonės pačiu jo įšventinimo metu – jam pasiūloma *kava*, kuri perduoda jam krašto valdžios įgaliojimus (*lewā*). Išauginta iš raupsuoto paaukoto vietinių žmonių vaiko kūno, *kava*, kurios išgeria vadas, nunuodija jį. Čia pateikiama trumpa Tonga ir Rotuma mitų apie *kava* kilmę versijų, plačiai pasakojamų Rytų Fidžyje, apžvalga.[15] Šventą tautos žemdirbystės

[15]Tonga mitus apie *kava* kilmę plačiai analizuoja Bottas (1972) ir Leachas (1972). Apie Rotuma žr. Churchward (1938–1939) ir Gardiner (1898). Lau saloje Hocarto užrašyta versija yra gana panaši į Tonga legendas, kaip ir galima tikėtis, turint omeny žinomus istorinius ir priešistorinius ryšius. Bet nepaskelbtuose Hocarto rašiniuose yra teiginys, nors ir šiek tiek mįslingas, kad krašto vaikas, iš kurio kūno išaugo *kava* augalas, buvo veikiau jaunas vyras nei vietinių žmonių duktė (Tonga atvejis) – šios transfor-

produktą, žengimo sostan ceremonijos *kava,* Lau saloje išaugina vietinių šeimininkų (*mataqali* Taqalevu) atstovas, kuris paskui pagrindinę šaknį atskiria ne įprastu būdu, bet smūgiuodamas aštriu įnagiu (senais laikais tai, matyt, būdavo ietis). Šitaip nužudyta šaknis (krašto vaikas) perduodama karališkos kilmės jaunam vyrui (kariai), kuris, vadovaujamas krašto žynio, paruošia ir pateikia valdovo taurę. (Rokowaqa [n.d.: 40], rašydamas apie Bau salos paprotį, teigia, kad *tū yaqona,* arba taurininkas, šia proga turi būti *vasu i taukei e loma ni koro,* „vietinių šeimininkų kaimo centre sesers sūnus".) Atkreipkime dėmesį, kad tradiciškai kava šaknis būdavo sukramtoma, norint paruošti užpilą: paaukotas paprastų žmonių vaikas suvalgomas jaunų vadų. Tačiau *kava* vanduo turi kitokią simbolinę kilmę. Klasikinė Cakaudrove kava giesmė, atliekama Lau salos žengimo sostan ritualų metu, apie jį kalba kaip apie šventą lietaus vandenį iš padangių (Hocart, 1929: 64–65). Šis vyriškas ir vadų vanduo (sėkla) susimaišo su žemės

---

macijos paralelė yra ta, kad Fidžyje *kava* patiekia vyrai, o Tonga'oje – moterys. Hocarto praktinių tyrinėjimų pastabose apie šį mitą (FN: 3220–3222) lytis lieka nenurodyta, kalbama paprasčiausiai apie „vaiką" (*luve*) poros, kuri gyveno krašto gilumos krūmyne (*lekutu*). Bet originaliame jo Lau etnografijos rankraštyje (WI) vaikas apibrėžiamas kaip sūnus. Cakaudrove-Natewa mite, atkurtame Hocarto veikale „Northern States" (1952: 127), kava auka ir dirva yra net tik vyras, tai – jaunas krašto vadas (Natewa kraštosąjungininko arba *bati* statusas atitinka Cakaudrove statusą), pasiekęs savo vyriškumo zenitą. Taigi svetimšalį karalių nunuodija tikrasis tautos vadas.

Aš esu linkęs tikėti, kad ši Tonga ir Rotuma mitų transformacija yra autentiškai fidžietiška, tačiau įrodymai nėra įtikinami, nes Cakaudrove-Natewa istorija turi įtartinų Kristaus Kančių požymių. Kaip trumpai aprašyta toliau (šiame tekste), visavertėje mito interpretacijoje reikia atsižvelgti į *kava* pateikimo ritualą, kuriam neprieštarautų *kava* ir krašto vaiko kaip tikrojo (vyriškos lyties) vado tapatinimas. Apie kitus Rytų Fidžio *kava* mito variantus, – kurie, deja, galutinai neišsprendžia šio klausimo, – žr. Wallis (1851: 347–348), Waterhouse (1866: 340), Hocart (1952: 99).

Protagonistų tėvynės – o gal ir pačių įvykių vietos – perkėlimas į rytus, paprastai Tonga, fidžiečių mituose panašiu būdu atitinka fidžiečių politinę teoriją. Tai, atrodo, nėra paprastas mito (arba *kava*) išplitimo atvejis, nes Fidžio sistemoje galima aptikti rimtas svetimšalio vado valdžios ir *kava* gėrimo kilmės siejimo priežastis.

produktu (moteris) *kava* taurės įsčiose; taurės kojos vadinamos „krūtimis" (*sucu*), o nuo jos priekinės dalies, pririšta prie viršutinės apversto trikampio dalies, link vado driekiasi šventa virvė. Ši virvė yra papuošta mažomis baltomis geldelėmis, tai ne tik vado valdžios ženklas, bet – pagal pavadinimą – *buli leka*, gimimo – *buli* – metaforos tęsinys, reiškiantis „formuoti", – fidžiečių dauginimosi teorijoje taip apibūdinamas abstraktus veiksmas, kurį vyras atlieka moters kūne. Taigi paaukotas paprastų žmonių vaikas pagimdys vadą. Bet tik po to, kai vadas, nuožmus pašalietis kanibalas, kuris suvalgo auką, pats bus jos paaukotas. Nes kai valdovas išgeria šventą auką, jis apsinuodija – šią būklę fidžiečiai vadina „miręs nuo" (*mateni*) arba „miręs nuo *kava*" (*mate ni yaqona*), atsigauti po jos akivaizdžiai reiškia „gyventi" (*bula*).[16] Todėl tik vienam vadui pateikiama antroji – tyro vandens – taurė. Dievas akimirksniu atgyja, jam sugrąžinamas gyvenimas – transformuotu pavidalu.

Atkeliavęs nuo jūros į kraštą, buvęs svetimas vietiniams gyventojams, dabar vadas įsilieja į čiabuvių gyvenimą. Tiesa, jo dieviškumo ašis pasisuka nuo žemiško plano link pozicijos viršuje: krašto žmonių dovanojami dembliai sudaro jam paaukštintą vietą ceremonijų aikštėje.[17] Bet tuo pat metu vadas yra įpratintas prie vietinių žmonių gyvenimo ir sužmogintas, iš visuomenės periferijos perkeltas į centrą. Ši metamorfozė – tai pagrindinė moters galia: gamtos jėgos, drauge ir kūrybinės, ir destruktyvios, pavertimas kultūrine substancija. Vėlesni žengimo sostan ritualai

[16]Dar vieno identiško motyvo skatinamas pranašas, krašto atstovas, išsyk po vado išgeria savo *kava*. Šįkart išgerti reiškia „atmušti", *rabeta*, vado *kava*. *Raberabe*, redubli-kuotas tas pat žodis, reiškia „bloguli, atsitiktinio susidūrimo su *drau-ni-kau* rezultatą" (Capell, 1973: 168). Pranašas šiuo atveju nukreipia blogus padarinius į save: *drau-ni-kau* yra įprastas „burtų, kerų" apibūdinimas. Apie *kava* ir nuodų siejimą Tongoje žr. Bott (1972).

[17]Cakaudrove atveju vado sėdėjimo vietos demblius tiesia tikrosios krašto grupės nariai (*vanua sara;* Hocart, 1952: 93–94).

bus vykdomi, remiantis vado gimimo ir iniciacijos metafora, visuose etapuose naudojantis ceremonine vietinių žmonių globa. Nuo šiol vadas ir jo gimystės linija bus „kaimo centro žmonės" (*kai lomanikoro*). Dabar valdovas „tiesiog sėdi". Paženklintas savo šventu tabu, – kuris, kaip pažymėjo Freudas (be datos; remdamasis Frazeriu), yra skirtas apsaugoti žmones nuo polineziečių vado, ir priešingai, – jis pasmerktas kvaziizoliacijai.

Taip, plėtojantis struktūrai, *celeritas* ir *gravitas* susikeičia vietomis. Kai vadas atsiduria visuomenės centre, kur jis „tiesiog sėdi" visoje savo valstybėje, senieji gyventojai tampa jo karo šunimis (*kolī*, ši metafora žinoma Fidžyje). Jie yra jo *bati,* šis terminas kartu reiškia ir „sieną, ribą", ir „karį". Dar viena reikšmė yra „dantis [kuris kanda kanibalo aukai]". Mat, užuot valgęs vietinius žmones, vadas dabar privalo siųsti juos ieškoti žmonių aukų už karalystės ribų ir dalytis jomis su jais. Vado titulo suteikimo ceremonijos pabaigoje Bau saloje Vūnivalu atsidėkoja vietiniam vadui, kuris suteikė jam vado titulą, padovanodamas žmogėdrišką auką (Hocart, 1929: 70).[18] Paimtos į nelaisvę kare už krašto (*vanua*) ribų iš tradicinių priešų ir svetimšalių vadų, aukos iš esmės yra tokios pat kaip ir pats valdantis vadas – baisūs pašaliečiai vadai. Vadas, nunuodytas ir atgimęs kaip vietinis dievas, dabar turi surengti tautai puotą ir patiekti savo paties rūšies kūnus. Pašventinęs aukas žaliu pavidalu, vadas padalija tam tikrą virtų kūnų dalį vietiniams šeimininkams, ypač vietinių giminystės linijų žyniams ir vadams, ir šitaip pasidalija su jais dieviškomis privilegijomis. Tai padeda paaiškinti tam tikras devyniolikto šimtmečio ataskaitas, kalbančias apie neįprastą elgesį su garbingiausiais ir labiausiai nekenčiamais priešais, įskaitant vadų žengimo sostan ceremonijų parodijas (pvz., Endicott, 1923: 59–60;

[18]Levuka salos žmonės, kurie suteikia vado titulą Vunivalu iš Bau (įšventindami jį kaip Tui Levuka), yra „tikrieji jūros žmonės". Tačiau vado žengimo sostan metu jie atlieka vietinių „krašto" žmonių vaidmenį, nes jie – iš tiesų tikrieji Bau salos gyventojai, arba šeimininkai (*i taukei*) (Trippett, 1973: 91 f.).

Diapea, 1928: 19–20; Clunie, 1977). Iš čia atsiradusi ir graži giesmė, kurią užrašė anglų misionierius Thomasas Williamas; joje lavonas, velkamas į aukojimo vietą triumfuojančių karių ir besityčiojančių moterų, raginamas sakyti:

Yari au malua	Vilk mane švelniai,
Yari au malua	Vilk mane švelniai,
Koi au na saro ni nomu	Aš esu jūsų krašto nugalėtojas.
Vanua.	

(Williams ir Calvert, 1859: 163).[19]

Valdantis vadas virtus vyrus atidavė už žalias krašto moteris.[20] Lévi-Straussas neišgalvojo šio mainų santykio; fidžiečiai patys apie tai kalba (Hocart, 1929: 129). Juk vadas pats buvo priverstas atlikti tą pat sandorį su savo kūnu. Baigiamuosiuose Lau salos žengimo sostan ritualuose po tam tikrų apsivalymo ceremonijų vadas darsyk palydimas per plaušinės medžiagos taką. Bet šį kartą jį lydi tolimiausio ir seniausio salos kaimo kariai; jie dainuoja tradicinę pergalės giesmę. Ar tai naujai karūnuoto karaliaus pergalė? Daina, šių karių dainuojama, kai vadas eina tarp jų gretų, yra ta pati, kuri giedama prie kanibalų aukos kūno.

Baigdamas atkreipsiu dėmesį į paskutinę struktūrinę kombinaciją. Mes įsitikinome, kad iš vado ir tautos, jūros ir žemės jungi-

---

[19]Lythas užrašė dar vieną giesmę, kur panašiai kalbama apie kanibalų auką:

Sa bobo na matana,	Akys užmerktos,
Sa yadra na lomana.	Protas būdrauja.
Sa vei ko qaqa?	Kur yra didvyris?
Sa laki yara.	Išėjo, kad būtų velkamas (į krosnį).
Sa vei ko datuvu?	Kur šitas bailys?
Sa laki tukutuku.	Išėjo papasakoti naujienų.

(Lyth, Reminiscences: 356).

[20]Sąvoka „virti vyrai" čia vartojama kaip turinti skiriamąją vertę. Negyvi vyriškos giminės priešai turi privilegijuotą ir nepažymėtą prasmę „*bakola*" (arba „*bokola*"), „kanibalų auka".

nio randasi sintetinis terminas – aukščiausioji valdžia: ji pati yra ir vyriška, ir moteriška, *celeritas* ir *gravitas* derinys. Ši kombinacija suteikia sistemai vertikalią dimensiją, vadas yra tiek virš jos, tiek viduje, bet tuo pat metu skatinama ir horizontali sistemos plėtra, kad būtų įtrauktas būtinas trečiasis terminas. Iki galo išbaigta globalinė struktūra yra tridalė piramidės formos schema, sudaryta iš tų pat funkcijų, kurias Dumézilis priskiria indoeuropiečių civilizacijoms, nors šių funkcijų išdėstymas ir nėra lygiai toks pat.

Valdantis fidžiečių vadas, tapęs vietiniu dievu, apriboja savo žmogėdriškus polinkius vietinių šeimininkų atžvilgiu; jis parūpina aukų iš „išorės" ir dalydamas jas atsidėkoja už žmonių aukas jam – žalias moteris ir žalius svarbiausius žemės ūkio produktus. Nesantaikos ir kanibalizmo perkėlimas į esantį už karalystės sienų Marso lauką nulemia trečios kategorijos atsiradimą, ji analogiška trečiajai romėnų genčiai, karingiems etruskams. Fidžyje šie žmonės yra tokie pat „pašaliečiai" – priešingybė „kraštui" (*vanua*), kurį dabar sudaro vadas ir tauta, tačiau su jais svetimšaliai susivienija aukštesnės hierarchijos „vyriausybėje" (*matanitū*). Svetimšaliai kariai priklauso dviem bendrom klasėms: tai susivieniję kaimai arba kraštai už karalystės ribų (*bati [balavu]*), kurie išsaugo tam tikrą autonomiją; ir labiau integruoti „tikrieji jūros žmonės" (*kai wai dina*), gyvenantys paties valdančio vado žemėje. Tikrieji jūros žmonės yra garsiausi žudikai; jie – liūdnai pagarsėję „pavojingi vyrai" (*tamata rerevaki*). Levuka tauta iš Lau salos, Butoni iš Koro ir Cakaudrove bei Lasakau žvejai iš Bau – tai visiems žinomi pavyzdžiai; šių žvejų ceremoninis užsiėmimas yra vėžlių žvejojimas, bet kai vadui prireikia žmogaus aukos, jie tampa žmonių žvejais.[21] Visada būdami pašalietiškos kilmės ir padėties, laikomi „kitokiais žmonėmis" (*kai tani*) net ir tada, kai būna ilgai išgyvenę

---

[21] *Dau ni ika, dau ni tamata*, „žuvų žvejai, žmonių žvejai": ši formuluotė taip pat yra fidžietiška (Hocart, 1952: 120–121).

pačioje karalystėje, tokie kariai paskiriami aukščiausiojo vado tarnybon už pamatinę dovaną – karaliaus dukterį. Kadangi valdantis vadas nuo pat pradžių yra šventas vietinių žemdirbių sūnėnas, jo svetimšaliai žudikai pagal kilmę yra jo šventi sūnėnai.[22]

Taigi visumą sudaro sudėtingas žalių moterų mainų į virtus vyrus ciklas, nors tam tikriems jo momentams būdingos transformacijos, kurios išsaugo skirtumus tarp kategorijų ir jų hierarchinius santykius. Mat karaliaus vaiko gimimo ritualų metu tiek motina – žalia moteris, kurią vadas gavo iš vietinių žmonių, – tiek jos atžalos simboliškai išverdami.[23] Jei šitaip jie socializuojami, pa-

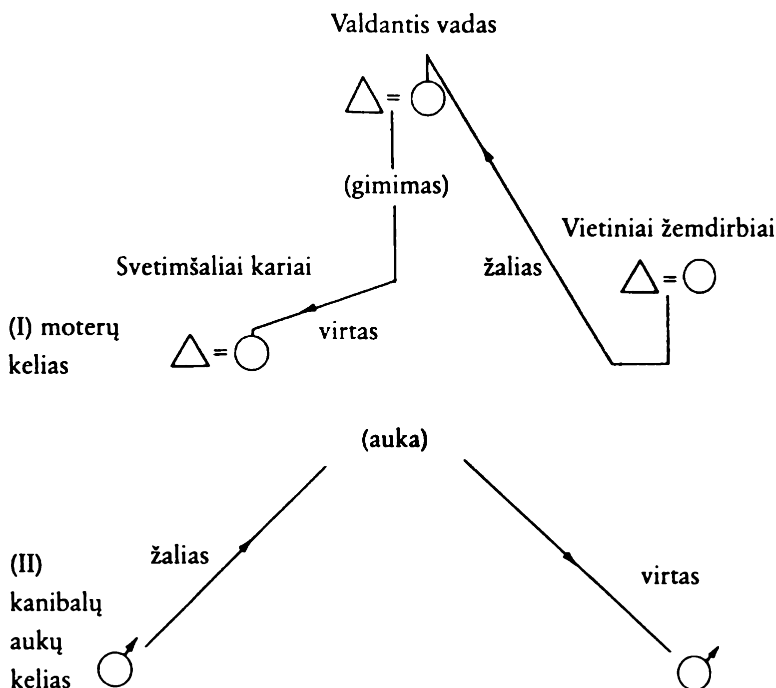
[22]Aš aiškiai kalbu apie šiuos pirminius vedybų susitarimus kaip apie „pamatinius ryšius“ tam, kad nepasirodytų, jog moterų nutekėjimo kryptis empiriškai lieka nepakitusi ir viskas vyksta pagal elementarios asimetrinių vedybų sistemos principus. Pamatinės vedybos yra santykių tarp pagrindinių kategorijų triados (vietiniai krašto žmonės, vadai ir svetimšaliai kariai arba žvejai) privilegijos. Taigi, kai Hocartas paklausė Wailevu žmonių, tarkime, ar jie kada nors yra vedę moterų iš tam tikros vadų giminės, šie atsakė: „Jis siekia sienos [*bati*, kraštas sąjungininkas] giminingumo [*i vakadinadina ni bati*] patvirtinimo“ (Hocart, *HF*). Tačiau tokios pakraipos santuokos priklausomai nuo politinės padėties gali arba negali būti reguliariai kartojamos. Antra vertus, kartą nustatytos giminystės teisės ir pareigos gali būti atnaujintos kita forma, ypač per sutartis dėl banginių dantų. Taip pat turėčiau atkreipti dėmesį į tai, kad ši diskusija apsiriboja svarbiausiais karalystės formavimosi požymiais, jos pamatinėmis kategorijomis. Bet kuri iš mano paminėtų trijų kategorijų, ypač vietinių šeimininkų, toliau smulkiai dalijama į statusus (*i tūtū*) ir funkcijas (*i tavi*), bet šiuos dalykus aptarti – ne šios studijos tikslas.

[23]Karaliaus vaiko – lygiai kaip ir motinos – „virimu“ aš laikau tam tikrus Rytų Fidžio gimimo ritualų, susijusių su kilmingomis atžalomis, epizodus. Ypač išsiskiria Bau salos *tavu deke*, „mažo kepsniuko kepimas“, ir analogiška ceremonija, pastebėta pietinėje Lau (Toganivalu, rankr.; Thompson, 1940: 84–85). *Tavu deke* – tai puota, surengta neįprasto ritualinio vaiko maudymo proga. Antrą ar ketvirtą gyvenimo dieną karaliaus vaikas laikomas garuose, kylančiuose iš dubens vandens, kuris buvo pakaitintas ugny įkaitintais akmenimis. Iš tiesų tai būdas, kuriuo maistas arba kūnai verdami požeminėje krosnyje. Jarré (1946), rašydamas apie Kadavu gimimo ceremonijas, teigia, kad po trumpų maudynių – *tavu deke*? – vaikas įtrinamas aliejumi, kvepiančiu sandalmedžiu ir *malawaci (Streblus anthropophagorum)*. *Malawaci*, kaip rodo lotyniškas pavadinimas, yra augalas, glaudžiai susijęs su kanibalizmu: jo lapai naudojami įvynioti kūną, kuris paskui juose kepamas ir kartu su jais valgomas (Capell, 1973: 133). Be to, šalia motinos ir vaiko galinėje, šventoje gimdymo namo dalyje, dešimt dienų rusena laužas, o šio namo durys laikomos tvirtai uždarytos. Toganivalu atmosferą apibūdina kaip perdėm šiltą.

šaukiami iš gamtos-dvasių pasaulio, tai reiškia ir kitą dalyką – kad duktė, vado perduota jo svetimšaliams žudikams, pažeminama iki žmogaus dimensijų. Mainais svetimšaliai kariai atgabena vadui žalių kūnų; o jei jiems nepavyksta įvykdyti ceremoninių kvotų, jie turi ieškoti aukų tarp savo giminaičių (kitose bendruomenėse), baimindamiesi, kad trūkumą teks užpildyti savimi pačiais. Šios aukos taip pat tapatinamos su vadu kaip aukotoju; bet vėlgi – prieš pasidalijant tomis aukomis su vietiniais žemdirbiais, kurių dovanota žalia moteris yra viso ciklo pradžia, jos išverdamos ir jų dvasinė vertė sumažėja (žr. schemą 3: 1). Taigi ši žalio ir virto, gamtos ir kultūros kaita palaiko hierarchinę ir tarpinę vado padėtį: iškilęs virš savo krašto ir jūros žmonių, savo žemdirbių ir žvejų (arba jūreivių), savo vietinių valdinių ir užsienio sąjungininkų, vidaus sargybinių ir išorės žudikų, vadas drauge yra tarp jų.

Negana to, žalių moterų mainymas į virtus vyrus yra tipiškas visos karalystės ekonomikos požymis. Tarp fidžiečių yra paplitusi materialių daiktų klasifikacija pagal pamatinį vietinių krašto žmonių ir ateivių jūros žmonių dualizmą. Augalinis maistas, mėsa, skysčiai, rakandai, namų baldai ir asmeniniai papuošalai skirstomi į krašto daiktus ir jūros daiktus: tai papildomieji produktai, kurių derinys – būtina visavertės kultūrinės egzistencijos sąlyga (Rokowaqa, data nenurodyta: 37–39). Tą patį galima pasakyti ir apie valdantį vadą, kuris, pats vienu metu ar pakaitomis būdamas žeme ir jūra, atlieka aukščiausio materialių mainų tarpininiko ir didžiojo kultūrinės visumos kūrėjo vaidmenį. Jis, kaip ateivis pagal kilmę, krašto žmonių atžvilgiu yra jūros žmogus, taigi – jūros ir užsieninių daiktų tiekėjas mainais už vietinius krašto produktus. Kita vertus, savo ateivių žudikų, „tikrųjų jūros žmonių“, požiūriu vadas atstovauja „kraštui“ (*vanua*) ir savo jūros sąjungininkams perduoda vietinių šeimininkų žemės ūkio produktus bei amatininkų dirbinius. Drauge su alternatyviniu suvereno žemės/jūros

statusu šį nenutrūkstamą tridalės schemos virtimą dvinariais mainais laiduoja viena paprasta taisyklė: nė vienam nevalia vartoti specialių savo triūso (*salu*) produktų priešingos kategorijos atstovų akivaizdoje.



Schema 3: 1 Žalios moterys/virti vyrai: pamatiniai *Matanitu* („Vyriausybės") santykiai.

Be to, ši taisyklė tampa visuotinė, nes valdantis vadas yra laikomas faktiniu vadu bet kurių dviejų valstybės grupių susitarimuose, net jei jis iš tiesų nedalyvauja (kaip davėjas ar ėmėjas), kadangi santykiai tarp šių partnerių nustatomi pagal atitinkamus jų santykius su vadu.

Tai reiškia, kad visa schema, – turint omeny tikrąją jos krypčių dinamiką, – yra daugiau nei bet kokia nustatyta ir statiška kontrastų konfigūracija. Čia aš apskritai kalbu apie teorinę praktiką. Struktūrinė analizė nebūtų verta savo vardo, jei tenkintųsi kokia nors išplėsta paralelinių binarinių opozicijų lentele ar net klasikinio modelio *A: B:: C: D* proporcijomis, gautomis iš tokios lentelės. Šiose Saussure'o proporcijose slypi dideli etnografiniai ištekliai. Tačiau pažvelkime į fidžiečių schemą – *vyrai: moterys:: kultūra: gamta:: vadai: liaudis*. Šis teiginys galioja, bet tik kaip supaprastintas reiškinys arba specifinė globalinės struktūros apraiška, paimta iš specifinio vietinio konteksto. Tai negali būti pakankamas struktūros apibūdinimas, nes ją visada gali iškreipti panašios proporcijos, taip pat pagrįstos, tačiau pateiktos, remiantis kitu požiūriu, kai visos kategorijos keičiasi vietomis. Taigi, kalbant apie Fidžį, teisinga ir tokia schema: *vyrai: moterys:: gamta: kultūra:: liaudis: vadai*. Aš maniau, kad tokie vietiniai vertės pokyčiai yra bendros struktūros sąlygos, į kurias nepakankamai atsižvelgiama, tarkime, populiariose moterų statuso studijose.[24]

Taip pat paprastai daroma išvada, kad daugelis iš pagrindinių kultūrinių kategorijų yra „dviprasmiškos", „prieštaringos" arba „logiškai nepatvarios". Po šios išvados skelbiamas kitas teiginys – esą šių kategorijų dviprasmiškumą galima pašalinti, susiejus jas su skirtingais kontekstais. Tačiau tokios struktūros sampratos (t. y. kai ji laikoma papunkčiui išdėstytų kontekstualizuotų teiginių rinkiniu) nei išsems logiką, nei tiksliai apibrėš ją. Visos šios konteksto apribotos formuluotės yra paprasčiausios atsitiktinės kultūrinės schemos reprezentacijos: jos priešiniai segmentai, grindžiami kokiu nors suinteresuotu požiūriu (stebėtojo arba dalyvio). Visu-

---

[24]„Fidžyje du vienas kitam prieštaraujantys teiginiai nebūtinai yra nesuderinami. Jie mums atrodo prieštaringi todėl, kad mes nesuvokiame prasmės niuansų ir, stokodami patirties, nežinome, kokiu požiūriu kiekvienas iš jų grindžiamas" (Hocart, 1952: 61).

mos logika glūdi generatyvinėje kategorijų plėtroje, ir tik ji gali pagrįsti visas statiškas ir dalines šios logikos apraiškas. Tik pasitelkę vidinę struktūros diachroniją, galime perprasti „dviprasmiškumą“ tokiose loginėse formose kaip sintezė arba kontekstinį verčių apibrėžimą suvokti kaip apibrėžtą kontekstų įvertinimą. Toks yra kultūrinis elementarių formų gyvenimas.

4. Kapitonas Jamesas Cookas, arba mirštantis dievas

Apie kapitono Cooko mirtį:

> ...netvirtinu, kad kiekviena mano pasakyta smulkmena yra tikra tiesa, bet apskritai šitai gali būti ganėtinai arti teisybės. Aš atidžiai surūšiavau tuos pasakojimus, kurie buvo panašiausi į tiesą. Bet išties jie buvo tokie nepaprastai painūs, kad tam tikrais atvejais sunkiai atskirdavai, kas tikra, o kas – ne; ir tikrai buvo sunku ką nors apie tai parašyti.
>
> *Alexo laivo žurnalas: Home, R. N., iš Baskenburno, Bervikšyras, su kapitonu Cooku dalyvaujant paskutinėje jo kelionėje.*

I. „ĮVYKIŲ, KURIŲ NEGALIMA NEI NUMATYTI, NEI IŠVENGTI, SEKA“ (Williamas Ellisas, antrasis chirurgo padėjėjas, laivas *Discovery*)

Svetingesnio sutikimo europiečiai atradėjai keliautojai šiame vandenyne nebuvo patyrę.[1] „Inkarą nuleidome į 17 jūros sieksnių juodą smėlį, – rašoma gardemarino laivo žurnale, – tarp nesuskaičiuojamos daugybės kanojų, kuriomis plaukiantys žmonės be perstojo

[1]Šis straipsnis yra susijęs su mano ankstesniu darbu „Kapitono Cooko apoteozė“, paskelbtu knygoje *La fonction symbolique*, red. Michel Izard ir Pierre Smith (Paris: Gallimard, 1979), bet mintys apie Cooko buvimą Havajuose ir mirtį bei samprotavimai apie havajiečių Naujųjų metų festivalį (Makahiki) po vėlesnių tyrinėjimų gerokai pakito. Čia pateiktas tekstas iš esmės yra iš Frazerio paskaitos, Liverpulio universitetas, 1982.

dainavo ir džiūgavo" (Riou, Log: sausio 17, 1779). Jie dainavo! Per visą savo gyvenimą kapitonas Cookas nebuvo matęs tiek daug susirinkusių polineziečių, kiek jų buvo čia, Kealakekua įlankoje. Be nesuskaičiuojamų kanojų, havajiečiai ropštėsi į *Resolution* ir *Discovery*, būriavosi paplūdimy, plaukė vandenimi „lyg žuvų guotai". Jų turbūt buvo susirinkę maždaug 10 000, arba penkis kartus daugiau žmonių, nei paprastai ten gyvena. Ir jokio ginklo nebuvo matyti, pažymėjo Cookas. Vietoje ginklų kanojos buvo prikrautos kiaulių, saldžių bulvių, duonmedžio vaisių, cukranendrių, visko, kas tik buvo auginama saloje. Ir moterys „atrodė, nepaprastai trokšta pabendrauti su mūsų žmonėmis" (Ellis, 1782, 1: 86). Ant denio žengė žynys ir įsupo kapitoną Cooką į raudoną *tapa* audeklą, papuoštą šventovės vaizdu, tada pasiūlė jam aukojamą kiaulę. Krante žynys Didįjį Navigatorių už rankos nuvedė į Hikiau šventyklą. Girdėdami šauklį, šaukiantį: „O Lono!", žmonės, jiems einant pošal, bėgo į savo namus arba kniūbsti krito ant žemės. Lono – tai dievas, siejamas su gamtos augimu ir žmonių vaisingumu; jis kasmet sugrįžta į salas drauge su apvaisinančiais žiemos lietumis. Lono – taip pat senasis karalius, atėjęs ieškoti savo šventos nuotakos. 1779 m. sausį šventovėje Cookui buvo surengti įprasti Lono pasveikinimo ritualai. Koa'a žynys ir vietinis karalius laikė ištiestas rankas, buvo paaukotos atitinkamos aukos, ir tada Cookas iš tiesų tapo Lono stabu, kryžminio atvaizdo (pagaminto iš medžio skersinių), kuri siejama su dievo išvaizda, kopija. Tai buvo Makahiki ceremonija; didysis havajiečių Naujųjų metų festivalis. Seras Jamesas Frazeris yra aprašęs Makahiki savo knygoje *The Golden Bough*, dalis 3, „The Dying God".[2]

---

[2]Nuodugnią diskusiją apie trečiosios Cooko kelionės šaltinius, tiek paskelbtus, tiek nepaskelbtus, rasime veikale Beaglehole (1967: clxxi–ccxvii). Rašydamas šį staipsnį aš pats rėmiausi šiais šaltiniais Londone (Britų muziejus ir Viešųjų dokumentų tarnybos), Sidnėjuje (Naujojo Pietų Velso biblioteka), Kamberoje (Nacionalinė Australijos biblioteka), Velingtone, Naujoji Zelandija (Alexanderio Turnbullo biblioteka) ir Honolulu (Havajų archyvai, Bishopo muziejaus biblioteka ir Sinclairio biblioteka, Havajų universitetas). Cituojant tam tikrus žurnalus ir laivo žurnalus čia daugiausia bus apsiribota tiesioginėmis citatomis.

Taigi Cooko mirtį ant havajiečių rankų, praėjus vos kelioms savaitėms, galima apibūdinti kaip ritualinį padarinį: tai istorinė mitinės tikrovės metafora. Tačiau mitai buvo ne tik havajietiški. Egzistavo ir papildomas britų folkloras, kurį Cooko biografas J. C. Beaglehole'as apibūdino kaip „*Karaliaus* paieškas, vykdomas anglų". Ankstyvą sekmadienio rytą, 1779 m. vasario 14 d., kapitonas Cookas su grupe jūreivių išlipo į krantą, norėdamas įkaitu paimti havajiečių karalių Kalaniopu'u ir taip atgauti laivo *Discovery* pjoviklį, kuris praėjusią naktį buvo įžūliai pavogtas – bet draugiškas senasis valdovas šiuo atveju buvo niekuo dėtas. Lemiamu momentu Cookas ir Kalaniopu'u, Dievas ir Karalius, stos vienas prieš kitą kaip kosminiai priešininkai. Taigi norėčiau istorinius tekstus perskaityti kaip antropologas. Nes visuose painiuose tolstojiškuose pasakojimuose apie šį konfliktą – įžvalgusis Beaglehole'as kartais atsisako spręsti, kuris iš jų teisingas – vienas pasikartojantis neabejotinas faktas yra dramatinė struktūra su ritualinės transformacijos ypatybėmis. Eidamas į salos gilumą ieškoti karaliaus, paskui grįždamas jūros link su karališkuoju įkaitu, Cookas iš garbinamo dievo tampa priešiškumo objektu. Kai jis išlipo į krantą, paprasti žmonės, kaip įprasta, išsisklaidė priešais jį ir puolė kniūbsti ant žemės; bet galiausiai jį patį pulti veidu į vandenį privertė vieno vado ginklas, prekiautojų metalu parūpintas durklas; tada ant Cooko puolė džiūgaujanti minia, ir, atrodė, kiekvienas siekė garbės tapti jo nužudymo dalyviu: „Jie stvarstė durklus vienas iš kito, – pasakojama pono Burney'o ataskaitoje, – trokšdami kuo nors prisidėti prie jo mirties" (Journal: 1779 m. vasario 14 d.). Paskutinįsyk įvykus ritualinei inversijai, Cooko kūnas taps havajiečių karaliaus auka.

Cookas iš dieviškojo aukų gavėjo pats virto šio auka – polineziečių mąstyme tokia permaina niekada nebuvo radikali, ir karališkose jų kovose – visada įmanoma (Valeri: spaudoje). Kiekvienai transformacijos stadijai buvo būdinga savita atnašavimo rū-

šis: besikeičiantys Cooko kosminės trajektorijos materialūs ženklai. Iš pradžių, kai jis leidosi „ieškoti karaliaus“, jam buvo brukamos kiaulės; kai Cookas laukė, kol Kalaniopu'u pabus, jis sulaukė dar daugiau raudonos *tapa* medžiagos aukų – patvirtinančių, kad anglų kapitonas tebebuvo havajiečių dievo stabas. Karalius noriai išėjo kartu su Cooku ir ėjo greta jo į laukiančią laivo valtį, bet jį sustabdė jo mylimiausia žmona Kaneikapolei ir du vadai, maldaujantys ir reikalaujantys, kad jis toliau neitų. Pasak visų pasakojimų, tiek britų, tiek havajiečių, jie papasakojo jam tokių istorijų apie karalių mirtis, kad privertė jį atsisėsti ant žemės; dabar jis atrodė, remiantis leitenanto Phillipso raportu, „prislėgtas ir išsigandęs“ (in Beaglehole, 1967: 535).

Niekas ligi šiol nebuvo sukėlęs karaliaus įtarimų, ir panašu, jog tik dabar, kaip pasakoja Phillipsas, „jis pirmąkart ėmė įtarti, kad jų ketinimai mūsų atžvilgiu nėra labai geri“ *(Ibid.)*. Permaina įvyksta staigiai, tą akimirką, kai karalius priverčiamas pažvelgti į Cooką kaip į savo mirtiną priešą. Tai – struktūrinė krizė, kai visi socialiniai ryšiai ima keistis. Atitinkamai materialiniai mainai dabar išreiškia tam tikrą dviprasmiškumą, panašiai kaip tos maorių aukos, kurios išniekina dievus, jei jomis mėginama juos nuteikti savo naudai. Vienas senas vyras siūlo kokoso riešutą, giedodamas taip atkakliai, kad susierzinęs Cookas negali jo atsikratyti. Maldavimas išlaisvinti karalių? Leitenanto Phillipso manymu, „šis gudrus nedorėlis žynys“ stengėsi nukreipti dėmesį nuo to fakto, kad jo tėvynainiai, kurių skaičius siekė du ar tris tūkstančius, dabar ginklavosi, pasiryžę apginti savo karalių. Maždaug tuo metu pasklinda gandas, kad britai, blokuodami pietinį įlankos pakraštį, nužudė svarbų vadą. Karalius vis dar pastebimas sėdįs ant žemės „su didžiausio siaubo išraiška veide“ (Cook ir King, 1784, 3: 44), tačiau netrukus jis pranyksta iš akių. Įvykių jau niekas nebepajėgus suvaldyti. „Čiabuvių“ elgesys primena tai, ką anglai vadina „akiplėšiškumu“. Paskutinė pagarba Cookui pareiškiama akme-

nų ir kuokų, pramaišiui su duonmedžio gabalais bei kokosais, kruša. Šitaip, vienai pusei aršiai atsakant į pastebėtus kitos grasinimus, netrukus įvyksta „lemtingas susidūrimas“.[3]

Bet kas gi nužudė Cooką? Istoriniuose tekstuose, datuojamuose ta konkrečia diena ir daugiau kaip penkiomis dešimtimis metų vėlesniuose, maždaug dešimt įvairių žmonių apibūdinami kaip „žmogus, nužudęs kapitoną Cooką“, – paprastai taip kalbama apie tą, kuris pirmasis smeigė jam geležiniu durklu. Dauguma tariamų užpuolikų vadinami Pahea, Nuha, Pihole, Pohewa ir t. t. Neretai jie išskiriami pagal rangą, giminystės ryšį ir kitus socialinius požymius: tai svarbios užuominos, nes, kaip aš viliuosi įrodyti, paslapties raktas – elementarios kategorijos (mano mielas Watsonai).[4]

---

[3]Vienintelis pasakojimas apie Cooko mirtį, papasakotas vieno iš kartu su juo krante buvusių tų įvykių dalyvių, yra leitenanto Molesworthо Phillipso; ši medžiaga pateikta pono Clerke'o dienoraštyje. Iš tiesų prieš Cooko žūtį Phillipsas buvo sužeistas, neteko sąmonės ir nematė paties galo. Beaglehole'as (1967: cxlviii-clvii; 1974: 670–672) kruopščiai peržiūri gausius pasakojimus apie šį įvykį, pateiktus asmeniniuose ir bendruose dienoraščiuose, įskaitant tai, ką liudytojai matė iš jūroje esančių laivo valčių. Apskritai aš vadovaujuosi jo aiškinimais, kurie ypač grindžiami Phillipso ir ponų Clerke'o bei Kingo liudijimais (plg. Kenedy, 1978). Tačiau esu linkęs išskirti „simbolines“ detales tiek šiuose, tiek kituose šaltiniuose, kuriems Beaglehole'as neskiria pakankamai dėmesio. Be to, Beaglehole'as labai retai pasitiki havajiečių informacija, nesvarbu, tiesiogine ar netiesiogine, ankstesne ar vėlesne; bet, kaip įsitikinsime vėliau, aš priėjau prie išvados, kad šie duomenys yra naudingesni ir sutampa su kai kurių patikimesnių Europos žurnalistų nuomone, ypač, kai kalbama apie pagrindinių havajiečių dalyvių tapatybės nustatymą ir sąvokas, būtinas lemtingajam įvykiui paaiškinti. Žinoma, daugelio neaiškumų išvengti nepavyks, – turbūt svarbiausias iš jų yra tikslus momentas, kada naujiena apie pakliuvusio į britų rankas havajiečių vado Kalimu mirtį pasiekė Ka'awaloa paplūdimį, kur kivirčijosi Cookas ir Kalaniopu'u.

[4]Tariami Cooko užpuolikai tuometinėse ekspedicijos ataskaitose įvardijami taip – kažkoks Nuha: Samwellas (in Beaglehole 1967: 1202; 1957: 23–24, 41–42), astronomas Bayly (Journal PRO-Adm 55/21: 1779 m. vasario 21) ir Edgaras (Journal PRO-Adm, 55/21: 1779 metų vasario 14); ir/arba kažkoks Kalanimano-o-Kaho'owaha-a-Heulu: tas pat Samwellas ir vėlesni havajiečių autoriai (Remy, 1861: 34–35; Kamakau, 1961: 86, 103). Samwellas ir Bayly gavo šią informaciją iš draugų havajiečių. Kiti tuometiniai žurnalistai mini anoniminį vadą (arba vadus); žr. King (Beaglehole, 1967: 557), Trevenen (*Marginal Notes*/Paraštinės pastabos) ir Ellis (1782, 2: 109). Vėlesnių euro-

Cooko mirtis: Lono mirtis. Šis įvykis buvo absoliučiai nepakartojamas, ir jį kartojo kasmet. Nes šis įvykis (bet koks įvykis) plėtojasi tuo pat metu dviejuose lygmenyse: kaip individualus veiksmas ir kaip kolektyvinė reprezentacija; arba, tiksliau pasakius, kaip *ryšys* tarp tam tikrų gyvenimo istorijų ir tos istorijos, kuri, iškilusi virš jų, yra visuomenių egzistavimas. Parafrazuojant Cliffordo Geertzo žodžius, įvykis yra nepakartojama bendro reiškinio aktualizacija (1961: 153–154). Iš čia kyla istorinis atsitiktinumas ir individualaus veiksmo specifinės detalės; kita vertus, iš čia randasi tie pasikartojantys įvykio aspektai, pagal kuriuos mes atpažįstame kokią nors kultūrinę tvarką. Istorijos „mokslo" paradoksas yra tas, kad atsitiktinės aplinkybės – tokios kaip biografijos ar geografijos atsitikimai – yra *būtinos sąlygos*. Jei Cookas nebūtų to ar ano padaręs, tada... Tada kas? Priešingai, istorikui visada knietės atrasti vieną lemiamą kieno nors veiksmą, kuris sukėlė visą atsitikimų grandinę. Beaglehole'o manymu, toks veiksmas įvyko tada, kai Cookas, nusiplūkęs nuo savo pasaulinių nuotykių, neteko savitvardos ir iššovė pirmąjį šūvį. Ir toks mąstymo būdas netgi pateisina lūkesčius, kad istoriją iš apgailėtinos „idiografinės" padėties gali išvaduoti *tikras mokslas*. Pavyzdžiui, pagal neseniai paskelbtą garsaus anglų gydytojo diagnozę trečiosios kelionės metu Cookui buvo būdingi visi žarnyno infekcijos simptomai (Watt, 1979). Kirminai jį nukamavo. Iš tiesų ši mintis kažkuo herojiška: medicinos atstovas pareiškė pagarbą tai padėčiai, kuri Cookui teko Vakarų folklore kaip svarbiausiai būtybei, atsakin-

---

piečių keliautojų užrašuose pasirodo: Pohewa, užrašė Colnettas Kaua'I saloje (Journal: 1788 m. vasaris); Pahea (ir kiti?), užrašė 1793 ir 1794 m. Vankuverio ekspedicijos nariai – Puget (BM, rankr.: 1794 m. sausio 27; PRO-Adm, 55/17: 1794 m. sausio 27), Bell (1929: 86), Vancouver (1801, 5: 55) ir Menzies (Journal: 1793 m. kovo 3); kažkoks Pihole, aptiko Dimsdellas Hawai'i saloje 1792 m. (Barber, rankr.); kažkoks prasčiokas, vardu Ka-ai-moku-a-Kauhi, minimas kun. R. Bloxamo 1825 m. (rankr.); ir anoniminiai nekilmingi vyrai, apie kuriuos kalba Marineris (Martin, 1817, 2: 67) ir Dampier (1971: 65).

gai už tokį pasaulį, kokį pažįstame, – tarytum havajiečiai daugiau nieko nebūtų įstengę padaryti, kaip tik reaguoti į jo lemiamą buvimą kokios nors naivios psichologijos nuspėjamais būdais. Taigi, jei potvynio lygis būtų buvęs aukštesnis, o valtys – arčiau kranto, Cookas būtų laimingai išsisukęs iš bėdos, ir nesvarbu, kokiomis žarnyno ligomis jis sirgo, nė tai, – dar vienas lemiamas veiksnys, – kad jis nemokėjo plaukti.

Netgi norint suprasti, kas atsitiko, nepakaktų paminėti, kad tam tikri žmonės elgėsi tam tikrais būdais, nebent mes taip pat žinotume, ką tai reiškė. Atsitiktinis dalykas tampa galutinai istorinis tik būdamas prasmingas: tik tada, kai asmeninis poelgis ar ekologinis padarinys įgyja sisteminę arba pozicinę vertę kultūrinėje schemoje. Istorinis buvimas yra kultūrinė egzistencija. Specifinis Cooko individualybės poveikis buvo priklausomas nuo kultūrinės kategorijos (ar kategorijų), kurią jis reprezentavo kaip *logiškas* individas. Taigi čia numanomi kategoriniai ryšiai su kitais. Frazeris būtų galėjęs priskirti havajiečius prie tų polineziečių, kurie, jo manymu, buvo pajėgūs įrodyti, kad karaliaus žudikas – svetimšalis. Ir jeigu tą lemtingą dieną havajiečiai pasirodė besą tokie susirūpinę savo karaliaus gyvenimu, ar taip buvo ne todėl, kad, kaip irgi teigė Frazeris, dieviškasis karalius gyveno paprastų žmonių gyvenimą?

Taip pat ir kosmoso gyvenimą. Apie savo paties požiūrį į Cooko mirtį pradėsiu kalbėti nuo sukūrimo, nuo garsios havajiečių giesmės „Prasidėjimas Didžioje Tamsoje“, Kumulipo (Beckwith, 1972). Tai Ka-'I-i-mamao, Cooko laikų karaliaus tėvo, gimimo giesmė, ir havajiečiai giedodavo ją pakaitomis kaip visatos istoriją arba karaliaus biografiją: taigi karališkasis vaikas yra „kosmiškai apibūdintas“ (Luomala in Beckwith, 1972: xiii). Remiantis vėlyvąja havajiečių tradicija, Kumulipo giesmę giedojo žynys šventyklos ceremonijų, kuriomis Cookas buvo sutiktas kaip Lono, metu. Šios tradicijos neįmanoma patvirtinti istoriškai. Jos esmė tur-

būt glūdi metaforiniame ryšyje tarp Cooko ir karališkojo sukūrimo giesmės subjekto. Mat šis žmogus, Ka-'I-i-mamao, buvo vėliausias Cooko pirmtakas, turintis Lono titulą: jo valdžią, gyvybę ir žmoną atėmė politiniai priešininkai.

II. *NĀNĀ I KE KUMU:* ŽVILGSNIS Į IŠTAKAS

Kumulipo giesmė susijusi su Cooku dar vienu būdu. Ji visatos pradžią sutapatina su Sietyno patekėjimu rudenį, saulėlydžio metu: dangiškas įvykis, po kurio prasideda havajiečių ritualiniai metai, sugrįžta, kaip kasmet, Lono – ir po aštuonių dienų, 1778 m. lapkritį, prie Maui salos pasirodo kapitonas Cookas. Priešingai, havajiečių Naujųjų metų ceremonija Makahiki turi amžinojo sugrįžimo prasmę: tai pasaulio atgimimas keičiantis sezonams, įgyvendintas arba sumanytas Lono. Tačiau nei Lono, nei kuris nors kitas konkretus havajiečių dievas nevadovavo pirmininiam sukūrimui. Kumulipo giesmėje, kaip ir tam tikruose kosmogoniniuose maorių mituose, natūralių daiktų pasaulis gimsta iš pirmapradžių sąvokų, kurios pačios yra reprodukcijos principai (plg. skyrių 2). Tai, kas dieviška, iš pradžių pasireiškia abstrakčiai – kaip gimdanti dvasia savyje. Tik po septynių *pō*, ilgos pasaulio savikūros nakties, gimsta dievai kaipo tokie – kaip žmonijos broliai. Dievas ir žmogus atsiranda drauge broliškoje kovoje dėl savo reprodukcijos priemonių: jų pačių vyresnės sesers. Prasidėjusi aštuntoje kūrimo epochoje, ši kova persikelia į vėlesnius *ao* – „dienos", arba žmogui pažįstamo pasaulio, – amžius. Iš tiesų ši nesantaika vaizduojama kaip žmogaus egzistavimo pasaulyje, kuriame gyvybę teikiančios jėgos yra dieviškos, sąlyga. Taigi aštuntosios giesmės pabaigoje apdainuojama pergalė: „Dabar žmogus pasklido, dabar žmogus atsirado čia; / Stojo diena [*ao*]". Ir ši pergalė prieš dievą yra panaši į tąją, kuri kasmet pasiekiama prieš Lono per Naujuosius metus – šitai, kaip pažymi

havajiečiai, lemia sezonų permainą, ir ilgų naktų (*pō*) metą keičia ilgų dienų metas (*ao*) (žr. Kepelino, 1932).

Vyresnioji dievo ir žmogaus sesuo La'ila'i yra visų ansktesniojo kūrimo erų pirmagimė. Pasak havajiečių teorijos, kaip pirmagimė La'ila'i yra teisėta kūrimo įpėdinė; o kaip moteris ji vienintelė gali paversti tai, kas dieviška, žmogaus gyvenimu. Atitinkamai ginčo objektas jos brolių kovoje, stengiantis ją užvaldyti, yra kosmologinis savo užmoju ir politinis savo forma. Kai kuriose genealogijose apibūdinami kaip dvyniai, pirmieji du broliai giesmėje vadinami paprasčiausiai „Ki'i, žmogus" ir „Kane, dievas". Bet kadangi Ki'i reiškia „atvaizdas", o Kane – „žmogus", viskas tuo jau yra pasakyta: pirmasis dievas yra „žmogus", o pirmasis žmogus yra „dievas". Taigi giesmėje per Li'ila'i's veiksmus dievo ir žmogaus statusai apverčiami aukštyn kojom. Ji „sėdi šonu", tai reiškia, kad ji susiranda antrą vyrą, Ki'i, ir jos vaikai nuo žmogaus Ki'i gimsta anksčiau už jos vaikus nuo dievo Kane. Taigi žmogaus įpėdiniai yra vyresni:

> Buvo šnabždėjimas, čepsėjimas lūpomis ir caksėjimas,
> Čepsėjimas, žodžiai „eik tu! et! tfu!, galvos purtymas,
> Purkštavimas, niūrumas, tyla.
> Kane tylėjo, atsisakė kalbėti,
> Paniuręs, piktas, įsižeidęs
> Ant moters dėl jos palikuonių...
> Ji miegojo su Ki'i.
> Kane įtarimą kėlė pirmagimė, jis ėmė pavydėti,
> Įtarė egzistuojant slaptą Ki'i ir La'ila'I sąjungą [?]...
> Kane pyko ir pavydėjo, nes jis miegojo paskutinis su ja,
> Taigi jo palikuonys priklausys jaunesniajai giminystės linijai,
> Vyresniosios vaikai bus viešpats,
> Pirma iš La'ila'i, pirma iš Ki'i,
> Šių dviejų vaikas, gimęs danguje, tada
> Pasirodė.
>
> (Beckwith, 1972: 106).

Vėlesnėse kartose žmonių linijos pergalė pasiekiama, vis kartojant žmonių sūnų ir dievų dukterų vedybas, – jos kartojamos iki tokio masto, kad dieviškojo Kane kilmė visiškai absorbuojama Ki'i įpėdinių (Kamokuiki genealogija). Tai tipiškas havajiečių uzurpacijos politikos modelis. Bet ši istorija taip pat primena bendresnę polineziečių žmogaus būklės idėją: kad žmonėms kartais (ar netgi dažnai) tenka apsaugoti savo egzistenciją, priverčiant dievą pralaimėti ir šitaip pasisavinant moteriškąją galią – gimdančią žemę.

Gal niekas neprieštaraus, jei pasinaudosiu vienu puslapiu iš knygos *The Golden Bough*. Kiekvienais metais miškingas senosios Naujosios Zelandijos kraštovaizdis tapdavęs „keistos ir nuolat pasikartojančios tragedijos scena". Mažame batatų daržely, atskirtame dievui, maorių žynys atlikdavo šventų vedybų apeigas, kurios turėdavo prilygti jo legendinio kolegos iš Nemi giraitės apeigoms. Savo judesius palydėdamas giesme, kurioje būdavo frazė „Būk nėščia, būk nėščia", žynys supildavo („pasodindavo") pirmuosius metų derliaus kauburėlius (*puke,* taip pat *mons veneris*) (Kapiti, 1913; Johansen, 1958). Žynys atlieka dievo Rongo (*-marae-roa,* = Ha., Lono) rolę; šis dievas pirmasis atnešė savo penyje saldžiąją bulvę iš dvasinės tėvynės tam, kad apvaisintų savo žmoną (Pani, praktinis tyrimas). Augimo metu joks pašalietis neturės teisės drumsti ramybės daržely. Tačiau subrendus derliui pretenzijas į Rongo nuosavybę pareiškia kitas dievas, Tū (*-matauenga*), žmogaus protėvis „kaip *tapu* karys", – mūšyje jis kartais įamžinamas kaip paties karo pradžių pradžia. Naudodamas neapdirbtą *mapou* medžio šaką – taigi gal turėtume sakyti: nuo švento medžio nulaužtą šaką? – antrasis kunigas, atstovaujantis Tū, iškasa, perriša ir vėl užkasa pirmuosius batato šakniagumbius. Taip jis nužudo Rongo, dievą, saldžiosios bulvės tėvą ir kūną, arba, kitaip tariant, užmigdo jį, kad žmogus galėtų nuimti derlių savo paties labui. Puikus Colenso informatorius maoris kalba apie šio mito pagrindus:

Rongo-marae-roa [Rongo kaip batatą] su jo žmonėmis nužudė Tūmatauenga [Tū kaip karys]... Tū-matauenga taip pat iškepė krosnyje ir suvalgė savo vyresnį brolį Rongo-marae-roa, kad jis būtų visiškai suvartotas kaip maistas. Taigi aiški šių vardų interpretacija arba jų prasmė, kalbant bendrais žodžiais, tokia: Rongo-marae-roa yra *kumara* [saldžioji bulvė], o Tū-matauenga – žmogus (Colenso, 1882: 36).

Atminkime, kad polineziečių mąstyme, kitaip nei vadinamajame totemizme, visus žmones su visais daiktais sieja bendra kilmė. Rezultatas yra tas, kad ne tiek protėvių arba giminingos rūšys tampa tabu, kiek polineziečių socialinis gyvenimas virsta universaliu *cannibalisme généralisé* projektu ar netgi endokanibalizmu, kadangi žmonės yra genealogiškai susieti su savo „natūraliomis" egzistavimo (arba prasimaitinimo) priemonėmis. Havajiečiams ši problema nebuvo tokia aštri kaip maoriams; bet vis tiek havajiečių svarbiausias žaliavinis augalas *Colocasia esculenta* yra vyresnysis žmonijos brolis, kaip, tiesą sakant, ir visi kiti naudingi augalai ir gyvūnai yra imamnentinės dieviškųjų protėvių formos – tokia gausybė *kino lau,* arba „miriadai" dievų „kūnų". Be to, padaryti šakniavaisius prieinamus žmonėms juos verdant reiškia būtent sunaikinti juose tai, kas dieviška: jų nepriklausomą galią veistis nevirtu pavidalu. (Iš čia kyla ritualinė žalio-virto skirtumo vertė Havajuose, kaip ir visur kitur Polinezijoje, ypač Naujojoje Zelandijoje.) Tačiau agresyvus dieviško gyvenimo vertimas žmogiška substancija apibūdina ir produkcijos būdą, ir vartojimą – taip pat kaip „darbą" reiškiantis terminas (Ha., *hana*) taikomas ir „ritualui". Žvejyba, žemdirbystė, kanojos gaminimas arba tėviška vaiko globa yra gausybė būdų, kuriais žmonės aktyviai pasisavina „gyvenimą iš dievo".

Taigi žmonės žiūri į dievą su keistu paklusnumo ir puikybės deriniu; jų galutinis tikslas yra perimti gyvenimą, kurį nuo pat pradžių turi dievai, tebeįkūnija jį ir vieninteliai gali suteikti. Tai

sudėtingas nuolankaus maldavimo ir nusavinimo ryšys, kuris šventumą laipsniškai priartina prie žmogaus sferos ir kartu jį iš ten išstumia. Tad žmogaus gyvenimas grindžiamas tam tikra periodiška dievažudyste. Dievas atskiriamas nuo žmogaus egzistencijos objektų per dievobaimingumo aktus, kurie socialiniame gyvenime prilygtų vagystei ir prievartai – jau nekalbant apie kanibalizmą. „Tu būk žemiausias, / O aš būsiu aukščiausias“, sakoma maorių užkeikime, aukojant dievui virtą maistą; ir kadangi virtas maistas sugriauna tabu, šis permaldavimas kartu yra tam tikras suteršimas – tai yra dievo suteršimas (Shortland, 1882: 62; cf. Smith, 1974–1975). Agresyvūs santykiai su dieviškomis būtybėmis padeda paaiškinti, kodėl kontaktas su tuo, kas šventa, yra ypač pavojingas tiems, kurie patys nėra saistomi tabu. Būtent todėl šie polineziečiai yra linkę išplėšti savo egzistenciją iš dievo, naudodamiesi dieviško varžovo apsauga. Jie pasitiki Tū (Kū), karių dievu. Šitaip žmonės išmoko pasipriešinti produktyviam ir taikiam Rongo (Lono) dieviškumo aspektui. Per savo pamatinius ryšius su visata, įskaitant produkcijos ir reprodukcijos ryšius, žmonės tampa kariais.

Šiam lyginamajam ekskursui įtikimumo suteiks pastaba, kad kapitonas Cookas maorių tradicijose laikomas „Rongo-Tute“ (Rongo-Cook), – kas yra tikslus jo istorinio pasirodymo Havajuose atitikmuo. Iš tiesų havajiečiai turėjo tokios pat bendros struktūros saldžiųjų bulvių ritualą kaip ir maoriai. Jis būdavo atliekamas „Kamapua’a laukuose“ – šitaip vadinamas paršas-dievas, kurį kai kas laiko vienu iš Lono pavidalų; jo šaknijimasis žemėje yra gerai žinomas vyriško akto simbolis. Kol pasėliai augdavo, daržas būdavo tabu, kad paršas galėtų atlikti savo apvaisinimo darbą. Niekam nebuvo leidžiama į daržą mėtyti akmenis, įsmeigti į jį lazdą ar vaikščioti per jį – keisti draudimai, nepaisant to, kad jie siejami su apsisaugojimu nuo žmogaus. Taigi, jei sodas priklausė Lono, užderėjus derliui pirmiausia būdavo kreipiamasi į dievą Kū-kuila, „Kū-kovotoją“ (Kamavau, 1976: 25 f.).

Tačiau daug reikšmingiau – visuotiniu ir kosminiu požiūriu – yra tai, kad havajiečiai iki subtilių detalių atkartojo maorių žemės ūkio ciklą savo didžiosiose Naujųjų metų apeigose, vadinamose Makahiki (plg. Sahlins: spaudoje). Kiekvienais metais tarp Tū (Kū) ir Rongo (Lono) įvykdavo lemiamas mūšis, pasireikšdavęs sudėtingais ritualais, kurie tęsdavosi keturis sinodinius mėnesius. Skirtumas yra tik tas, kad Havajuose būtent karalius, karys *par excellence,* meta iššūkį Lono: karalius, kuris už pergalės dovaną turi būti dėkingas būtent savo sąjungininkui-dievui „Kū, Salos užgrobėjui" (Kū-ka-ili-moku). Rizikuojant pernelyg viską supaprastinti, galima pasakyti, jog tai, kas Naujojoje Zelandijoje siejama su žmogumi-apskritai, Havajuose įkūnijama karaliuje. Tai havajietiška Polinezijos struktūros kombinacija: hipertropinė hierarchijos (labiau Dumonto prasme) arba dieviškos karaliaus valdžios (pagal Frazerį) evoliucija. Karaliaus gyvenimas apima žmonijos egzistenciją – kompetencija, per kurią karalius siekia susijungti su Lono.

Taigi, kai legendos apie havajiečius, Lono vaidmenį atliekančius Cooko pirmtakus, sudėliojamos chronologine tvarka, jos iliustruoja hierarchijos principą, – pirmykštė žmogaus ir dievo kova perkeliama į šių dienų dinastinės įpėdinystės karus, kuriuose Lono figūra tampa nugalėtu karaliumi.[5]

Be tikrojo dievo, pagrindiniai dievai Lono prieš Cooką buvo legendinis karalius Lonoikamakahiki ir protoistorinis Ka-'I-i-mamao, kuriam buvo sukurta Kumulipo sukūrimo giesmė. Iš tiesų keliose apie juos pasakojančiose istorijose aptinkame daugybę ver-

---

[5]Atitinkamas legendas apie Lono-dievą galima rasti tokiuose ankstesniuose šaltiniuose: Freycinet (1978: 73), Byron (1826: 19–22), Ellis (1969 [1842]: 134–135), Kotzebue (1830, 2: 160–169), Bingham (1969 [1855]: 32); Bloxam, rankr.; Hawaiian Ethnographic Notes (rankr., Bishop Mus., 648 f.). Apie Lono-i-ka-maka-hiki, ankstesnį havajiečių Lono-karalių žr. Fornander (1916–1919, 4: 256–363) ir Kamakau (1961: 47–63). Apie Ka-'I-i-mamao, vėliausią Lono-karalių, žr. Byron (1826: 4–6), Fornander (1969: 129–135), Beckwith (1972).

sijų dievo, vyro ir moters kovos, kuri lydėjo žmonijos radimąsi sukūrimo giesmėje. Tačiau šių tradicijų diskursas iš mitinio tampa politiniu, kai problemiškos dieviškos aukos, Lono figūros, era priartėja prie istoriškumo. Taigi velionis karalius Ka-'I-i-mamao netenka savo žmonos – ją pagrobia jo tėvo sesers sūnus, besivaržantys giminaičiai toliau užgaulioja vienas kitą ir pagaliau įvyksta mūšis, kuriame karalius (pagal vieną versiją) nuverčiamas nuo sosto ir ištremiamas, nužudomas arba nusižudo. Panašiai ankstesnis karalius Lonoikamakahiki paliko arba nužudė savo žmoną dėl to, kad jai meilinosi žemesnės socialinės padėties asmuo, kurio vardas He'a-o-ke-koa, „Kario kraujo auka"; tai yra užuomina apie būdingą karaliaus valdžios funkciją ir atskirtinį uzurpacijos aktą – žmogaus auką.

Karaliaus prerogatyva žmogaus auka yra tai, kas atitolina dievą ir leidžia žmonijai paveldėti žemę. Tai – gyvenimas už gyvenimą. Kaip jau buvo kalbėta (skyrius 2), prototipiniame maorių tradicijos aukojimo rituale Tū, kario-vyro protėvis, ieškodamas medžiagos dangaus pasparoms, nužudė antraeilę dievybę, vardu Kaupeka („Auka"); taip Dangus-Tėvas (Rangi) buvo atskirtas ir dievams bei jų palikuonims žmonėms buvo leista gyventi Žemėje-Motinoje (Papa). Taigi žmogaus auka pašventintos šventyklos Havajuose, skiriančios tai, kas „šventa" (dangiška), nuo to, kas „pasaulietiška" (žemiška), arba tabu (*kapu*) nuo *noa,* išlaisvina likusią žemiškos plotmės dalį ir ji atitenka žmonijai. Panašus dalykas įvyksta per Naujųjų metų ritualą, kaip yra nulemta Lono ir karaliaus santykių.

Šis Lono keliavimo sezonas, žiemos liūčių periodas, yra perėjimas nuo „mirštančio metų laiko" prie to meto, kai „būtybės, kurios gali gimdyti, tampa vaisingos". Tokia yra naudinga Lono įtaka. Susivienijimas su vaisingu dievu tampa įmanomas, dėl to karo dievas laikinai pašalinamas: įprasti šventyklos ritualai, skirti Kū, laikinai atšaukiami. Tačiau kai Lono išvyksta, karalius iš nau-

jo žmonių aukomis pašventina pagrindines Kū šventyklas. Tada valdovas keliauja aplink salą ir vėl atidaro žvejybos ir žemės ūkio šventyklas – šios yra Lono šventyklos. Karalius galėjo prisiimti Lono rolę arba apsimesti juo. Bet tam, kad karalius galėtų perduoti žmonėms naudingus Lono kelionės vaisius, jie turi būti atimti iš paties dievo. Dievas bus pirmoji Naujųjų metų auka (plg. Valeri: spausdinama).[6]

Karalius pasiekia pergalę, o tauta gauna gyvenimo šaltinį. Tarp žmonių ir Lono, kuris tam tikruose mituose yra tikrasis dievas ir kurio kasmetinis sugrįžimas siejamas su visuotiniu džiaugsmu, egzistuoja ypatinga *aloha*. Ritualinė susijungimo su dievu akimirka yra ypač švenčiama žmonių, jei galutinio išsiskyrimo akimirka priklauso karaliui. Tada šis džiaugsmas yra detalė, kuri papildo mano teiginį, kad Lono įvaizdis kasmet gimsta iš dievo ir vietinių žmonių moters sąjungos; lygiai taip pat tam tikruose mituose Lono nužengia iš dangaus tam, kad susituoktų su gražia havajiete. Taigi, kai Cookas išlipo iš laivo Kealakekua įlankoje Makahiki sezono metu, jaunos moterys, pasak Samwello, daugiausia laiko praleisdavo dainuodamos ir šokdamos – žinoma, ypatingu būdu, nes jis aprašė dvi labai geidulingas giesmes, lydinčias hulą (žr. skyrių 1). Naujieji metai būdavo didysis hulos šokio laikotarpis, kadangi net hulos globėja deivė Laka senovinėse giesmėse apibūdinama kaip Lono sesuo-žmona. Kaip ir panašiuose Markizo salų gyventojų bei kitų polineziečių ritualuose (Handy, 1927), šis šokis sujaudindavo dievą: tai tam tikra žemiškos moters ir dieviško pirmtako kosminė sueitis.

---

[6]Pagrindiniai tradiciniai šaltiniai, kuriuose aprašomas Makahiki ciklas, yra šie: Malo (1951), K. Kamakau, in Fornander (1916–1919, t. 6), I'i (1959) ir Lepelino (1977). Žr. taip pat Corney (1896) ir Lisiansky (1814). Išsamios medžiagos yra sukaupęs Valeri (spausdinama). Šiame tekste pateiktus Makahiki sinodinius ir europietiškus Cooko viešnagės (1778–1779) datų atitikmenis autoriaus paprašyti kompiuteriu apskaičiavo Williamas Fay ir Jocelyna Linnekin.

Jei aš neklystu, Makahiki rezultatas, nulemtas šių šventų vedybų, yra atžala, atsiradusi iš socialiniu požiūriu simetriškos ir priešingos tai, kuri rituališkai pagimdo karalių, sąjungos. Prisiminkime, kad mirus havajiečių karaliui, socialinė tvarka sugriūna ir šiurkščiausiai imami pažeidinėti tabu. Šie pažeidinėjimai ypač susiję su viešu vadų klasės moterų ir eilinių vyrų sangulavimu – tokie lytiniai santykiai kitais atvejais yra griežtai draudžiami. Simboliškai viskas baigiasi tuo, kad atsiranda sosto įpėdinis, kuris buvo saugomas nuo visuomenės savivalės dešimt dienų ir dabar grįžta atkurti tvarkos (tabu) per žengimo sostan apeigas – jos (idealiu atveju) imituoja kilmingo asmens gimimo ritualus. Todėl karalius yra laikomas metaforiška šventos moters ir žemesnės visuomeninės padėties vyro atžala; tuo tarpu Lono gimsta iš hipergaminės dieviško vyro ir paprastų žmonių moters sąjungos. Tamsią naktį prieš pirmąkart pasirodant Lono atvaizdui, atliekama Makahiki ceremonija, kuri vadinama „besitaškantis vanduo" (*hi'uwai*). Kepelino pasakoja, kaip šventi vadai nešami prie vandens, kur maudosi išsipuošę paprasti žmonės; sujaudinti drapanų grožio, „jie susižavėjo vienas kitu, ir to padariniai, – sako šis atsivertęs į katalikybę žmogus, – buvo visai nekokie" (1932: 96). Auštant, kai žmonės išbrisdavo iš vandens po meilės pramogų, ant kranto stovėdavo Lono atvaizdas.

Ant horizontalios aukšto kryžmės pavidalo atvaizdo karties kabodavo balta *tapa* medžiaga ir paukščio *ka'upu* oda. *Ka'upu,* beveik be abejonių, yra albatrosas, migruojantis paukštis, kuris spalio ir lapkričio mėnesiais, arba Makahiki sezono pradžioje, į vakarinę Havajų dalį (baltas albatrosas Ni'ihau saloje) atskrenda daugintis ir perėti kiaušinių. Legendą apie ankstyvąjį karalių Lonoikamakahiki sudaro pasakojimai apie besikartojančias keliones tarp Hawai'i ir vakarinių salų – anot vieno pasakojimo, plaukiama kanoja, kurios stiebas yra apkabinėtas *ka'upu* paukščių odomis (Kamavau, 1961: 52–53). Sužinojęs apie savo žmonos meilės

ryšius su vienu jaunu kariu, Lono susibara su ja ir nužudo ją. Apimtas sąžinės graužaties, sielvartaujantis karalius keliauja po salas, kumščiuodamasis su žmonėmis; galiausiai išprotėjęs ir nuskurdęs ima klajoti po laukinį vakarinės salos Kaua'i kraštą. Kelionė mirties, skurdo ir laukinės būklės link: tokia Lono dalia kario-žmogaus triumfo – tai geresnė metų dalis – metu. O Makahiki sezono metu dievas sugrįžta su savo triumfuojančia procesija – bet tai kito ištrėmimo, kuriam pradžią duoda apsikumščiavimas su žmonėmis, preliudija.

Kasmetinis Lono tabu, kurio sudėtinė dalis – įsakymas laikytis taikos, paskelbiamas, kai paplūdimy atsiranda dievo atvaizdas. „Taika" reiškia laikiną žmonių okupacijos ir kivirčų atšaukimą, nes dievas dabar tuokiasi arba užvaldo žemę – iš čia randasi „valdymas", kuris pats reiškia viešpatavimą ir seksualinį pasisavinimą. Pamatinis „Lono-tėvo" atvaizdas (Lono-makua), lydimas tam tikrų pramogų dievų, apkeliauja visą salą saulės judėjimo kryptimi ir po trijų dienų sugrįžta į pradžios šventovę. Tai – „dešinės ratas", nes žemė visada turi būti dešinėje; o dešinės ratas, sako mums havajiečių išminčius, „reiškė... karalystės išsaugojimą" (Kamakau, 1976: 5). Ties kiekvienos srities riba dievui būdavo aukojamas maistas ir kitoks turtas, surinktas tokiu pat būdu, kaip valdantis vadas renka duoklę. Bet po to, kai sunešamos aukos ir taip pripažįstama dievo valdžia, kiekvienos srities žmonės pradeda ritualines kovas su Lono palyda. Vietiniai žmonės, regis, pasiekia pergalę, nes dievo tabu panaikinamas: dabar galima įžengti į apvaisintą žemę. Ir kai tada žmonės pradeda švęsti šventę, kuri tęsis keletą dienų, Lono atvaizdas nešamas atsuktu atgal veidu: „tam, kad", aiškinama, „būtų matoma žmona" (I'i, 1959: 72).

Akivaizdūs šio didžiausio Lono triumfo, kurio metu dievas užleidžia sritį po srities, paradoksai panaikinami kelionės pabaigoje, kai visuotinai išsprendžiamas ginčas su karaliumi. Ritualiniame mūšyje su dievu karalius atnaujina visus vietinius mūšius, pa-

siekia galutinę pergalę ir taip laimi gyvybę žmonėms, o sau – aukščiausią valdžią. Šis mūšis – struktūrinis Makahiki apogėjus, jis vadinamas *ka¯li'i*. *Ka¯li'i* reiškia „sumušti karalių" ir „vaidinti karalių (arba būti paverstam juo)". Visi šie dalykai nutinka iš karto. Sumuštas fanatiško dievo šalininko, karalius atgauna savo valdžią.

Tai – šešiolikta pirmojo havajiečių mėnesio diena. Lono atvaizdas, sugrįžęs iš kelionės, stovi ant kranto priešais šventovę, ir jį gina didelis ginkluotų karių būrys. Karalius atplaukia kanoja iš jūros (užuomina apie dinastijos kilmę Kahiki karalystėje) taip pat lydimas pulko karių, bet eina už gerai mokančio atmušinėti ietis žmogaus. Į karalių metamos dvi ietys. Pirmoji atmušama jo kario-gynėjo, tačiau antroji, atskriejusi visiems ėmus trauktis, turi paliesti karalių. Tai – simbolinė mirtis, kuri kartu yra pirmas žingsnis į karaliaus pergalę. Jį saugantis tabu panaikinamas, ir jo kariai, išlipę į krantą, stoja tariamon kovon su Lono gynėjais. Taigi garsioje mitinėje aliuzijoje į *kāli'i* išbandymą herojus gieda:

> Kamalama iečių smaigaliai praskriejo visai šalia mano bambos;
> Galbūt tai žemės užvaldymo ženklas.
> (Fornander, 1916–1919, 5: 20).

Ši užuomina – apie tradicines bambagyslės nukirpimo apeigas, gimus kilmingam vaikui; šios apeigos patvirtina šventus vaiko titulus. Arba čia gali būti kalbama apie tokios pat formos karališkąsias žengimo sostan tradicijas. Per išmėginimą ietimis karalius miršta kaip pašalietis tam, kad atgimtų kaip karalius.

Ši transformacija įgyvendinama per susijungimą su Lono ir *kaip* susijungimas su juo. Pasisavindamas taikų, produktyvų vietinį dievą, užkariautojas tampa valdovu tik tuo atveju, jei jis pripratinamas prie vietinių žmonių gyvenimo (domestikuojamas). Jis prisiima savo dieviško pirmtako atributus ir taip pasireiškia kaip žmonių geradarys. Valeri (spausdinama) teigia, kad ceremoninėje

ateinančių metų tėkmėje karalius simboliškai perkeliamas į havajiečių teologijos Lono polių; šis kasmetinis ciklas „prijaukina" karį-karalių tokiu pat būdu kaip (pavyzdžiui) fidžiečių žengimo sostan apeigos (skyrius 3). Būtina paminėti tik vieną dalyką, – kad karaliaus valdžios atnaujinimas Makahiki kulminacijos metu sutampa su gamtos atgimimu. Mat idealiame ritualiniame kalendoriuje *kāli'i* mūšis įvyksta po Sietyno patekėjimo rudenį, praėjus trisdešimt trims dienoms – tai aštuoniolikto šimtmečio pabaigoje būdavo tiksliai gruodžio 21 d., žiemos saulėgrįža. Karalius grįžta į valdžią su saule.[7]

Tuo tarpu per kitas dvi dienas Lono atlieka aukos vaidmenį. Per ritualą, kurį stebi karaliaus „gyvasis dievas", Kahoali'i arba „Karaliaus bendražygis", – jis taip pat žinomas ir „Mirtis yra arti" (Koke-ka-make) vardu, – Makahiki atvaizdas išardomas ir paslepiamas. Artimas karaliaus giminaitis, kaip jo ceremoninis antrininkas, žmogaus aukojimo apeigų metu nuryja aukos akį (simbolinis kanibalistinio „svetimšalio karaliaus" pėdsakas). Be to, „gyvas dievas" naktį prieš Lono išardymą praleidžia laikiname name, vadinamame „galutiniu Kahoali'i namu" ir pastatytame priešais šventyklą, kur ilsisi atvaizdas. Su šiais ritualais susijusiame mite apgavikas herojus, – kurio tėvas turi tą pat vardą (Kūka'ohi'alaka) kaip ir šventyklos Kū įvaizdis, – naudoja tam tikrą „Maoloha tinklą"; juo apsiaučiamas namas, norint pagauti deivę Haumea. Tuo tarpu Haumea (arba Papa) yra ir La'ila'i,

---

[7]Žiemos saulėgrįža ir *kāli'i* ritualas sutapdinamas tokiu būdu: idealiu atveju antroji „kokoso perskėlimo" ceremonija (Malo, 1951: 142), kai žyniai susirenka prie šventyklos stebėti Sietyno patekėjimo (I'i, 1959: 72), sutampa su dvylikto sinodinio mėnesio (Welehu) pilnatimi (Hua tabu). Aštuoniolikto šimtmečio pabaigoje Sietynas pateka lapkričio 18 d. saulėlydžio metu (plg. Makemson, 1940). Po dešimties dienų (lapkričio 28 d.) Lono atvaizdas leidžiasi į dvidešimt tris dienas trunkančią kelionę apie salą; taigi dievas sugrįžta į lemiamą kovą su karaliumi gruodžio 21 d., saulėgrįžos metu (havajiečių Makali'i 16-oji; Malo, 1951: 150). Šis sutapimas yra „idealus" ir retai pasiekiamas, nes jis priklauso nuo pilnaties ir Sietyno patekėjimo sutemų metu sutapimo.

archetipinės vaisingos moters, variantas, o tinklas, naudojamas ją įnarplioti, anksčiau priklausė tokiam Makali'i, „Sietynui". Taigi paskesnė Makahiki ceremonija, atliekama po dievo izoliacijos, vadinama „Maoloha tinklu" ir reprezentuoja vaisingumo padidėjimą, kuriuo žmonės džiaugiasi po pergalės prieš Lono. Didelis, plačių akių tinklas, prikrautas įvairiausio maisto, supurtomas pagal žynio komandą. Nukritęs ant žemės ir skirtas žmogui, šis maistas yra pranašingas ateinančių metų ženklas. Žmonijai šitaip užvaldžius gamtos vaisingumą, link Kahiki, dievų tėvynės, kaip duoklė Lono paleidžiama plaukti kanoja su aukomis. Naujieji metai priartėja prie pabaigos. Per kitą pilnatį Kahoali'i pagaus kokį nors žmogų (tabu pažeidėją) ir jį paaukos. Netrukus po to namai ir nuolatiniai šventyklos įvaizdžiai bus atstatyti: pašventinti – paaukojus dar daugiau žmonių – ir paskirti Kū ritualams bei karaliaus projektams.[8]

III. ISTORIJA, ARBA MITO PRAKTIKA

1778 m. Kalėdų naktis laive „Discovery", laviruojančiame rytų link greta šiaurinės Hawai'i dalies, įgulos buvo atšvęsta „pagal senus neatmenamų laikų papročius" – su triukšmingomis girtų vyrų peštynėmis (Samwell in Beaglehole, 1967: 1155). Pergąsdintą tokio „klegesio ir sumaišties" vaizdo, laive buvusį havajietį

[8]Turėčiau atkreipti dėmesį į tai, kad Frazerio paskaitos (1982) klausytojai vargu ar pirmą kartą buvo pakviesti pamąstyti apie tokius aukščiausios valdžios mainus. Visas havajiečių Makahiki ciklas labai primena titulo suteikimo Shilluk karaliui cermonijas, kurias pagarsino Evanso-Pritchardo skaityta 1948 m. Frazerio paskaita: tarp naujojo karaliaus ir dinastijos įkūrėją vaizduojančio atvaizdo įvyksta keletas mūšių; čia karalius taip pat galiausiai pagrobia moterį. Iš tiesų dėl keistos transformacijos pati Frazerio paskaita su jos įprastiniais pagarbos išreiškimo nemirtingam akademiniam protėvui bei jo užsipuolimo ritualais, atrodo, tapo pasikartojančia ir portretine autoritetingosios teorijos, kuri pirmiausia šią paskaitą įkvėpė, reprezentacija.

vienam iš „džentelmenų“ teko gelbėti. Seras Jamesas Frazeris būtų apsidžiaugęs šiuo pasauliniu-istoriniu saturnališkų vietinių papročių susidūrimu: britai ir polineziečiai tuo pat metu surengę tariamą mūšį ir visi kartu ūžaudami švenčia metų bei daug iškentusio taikos princo atėjimą. 1778 m. Kalėdos buvo penktoji dvylikto sinodinio mėnesio diena, arba triukšmingos Lono kelionės saulės judėjimo kryptimi aplink salą vidurys.

Cookas suko tokį pat ratą kaip ir Makahiki atvaizdas – ir lygiai tuo pat metu. Atplaukę į Maui maždaug aštuonios dienos prieš patekant Sietynui, laivai „Resolution“ ir „Discovery“ išmetė inkarą prie šiaurės vakarinės Hawai'i dalies 1778 m. gruodžio 2-ąją; po to Cookas leidosi į ilgai užtrukusią kelione laivais apie salą. Inkaras vėl buvo išmestas sausio 17-ąją Kealakekua įlankoje, vakariniame krante, – 10 000 sužavėtų havajiečių džiaugsmui. Kelakekua įlankoje, arba „Dievo take“, Lono stabas paprastai pradeda ir baigia savo kelionę. Taigi čia, Hikiau šventykloje, Cookas tapo šio simbolio simboliu: jis buvo įtrintas sukramtytu kokosu ir pamaitintas žynio; tuo tarpu leitenantas Kingas laikė jo rankas ištiestas, o patarnautojai giedojo įprastas giesmes. Šis ritualinis dievo pamaitinimas (*hānaipū*) atliekamas keletą kartų Lono kelionės metu vietinėse karaliaus ir aukštas pareigas užimančių žynių šventyklose (plg. Sahlins, 1981). Tiesa, karalius Kalaniopu'u dar nebuvo atvykęs, bet jo reprezentuojamų galių įrodymų pakako. Pavyzdžiui, Cookas „pats patyrė“ žynio „paliepimą“ bučiuoti centrinį šventyklos įvaizdį, dievo Kū stabą, ir gultis prieš jį kniūbsčiam. Visais atžvilgiais Cookas priėmė, kad ir nenoromis, tą statusą, kurį jam suteikė havajiečiai. Beje, ši Lono kelionė užtruko trylika dienų ilgiau, nei paprastai keliauja Metų dievas. Bet tai vis dar buvo Makahiki metas.

Mes nebūtinai turime manyti, kad visi havajiečiai patikėjo, jog kapitonas Cookas yra Lono; arba, tikriau, kad jo buvimas Lono visiems reiškė tą patį. Jei kalbėsime apie paprastas moteris, gyve-

nusias su jūreiviais laivuose, Antigono pastaba apie jo paties sudievinimą, matyt, buvo būdingesnė: „Tai ne mano tarno nuomonė apie mane“. Kita vertus, Kealakekua žyniai paskyrė vadinamąjį tabu žmogų, kuris turėjo nuolatos lydėti Cooką ir skelbti apie jo atvykimą arba išvykimą šūksniu „Lono“, kad žmonės galėtų pulti kniūbsti. Tai rodo, jog nesvarbu, ką apskritai manė žmonės, esama havajiečių valdžia turėjo išskirtinę galią viešai realizuoti savo aiškinimą. Ginčijamus dalykus jie galėjo paversti struktūros pamatu; dovanodami Cookui Lono skirtas dovanas, jie privertė žmones praktikuoti religiją, kurios teisėti pranašai patys ir buvo. „Tikra lygybė, – pažymėjo leitenantas Kingas, – nėra šios salos laimė“ (Beaglehole, 1967: 605). Nebuvo ji ir jų istorijos teorija.

Nuomonių skirtumas, nuo kurio priklausė istorija, pasireiškė *pačioje* valdančiojoje klasėje – nesutarė tam tikri Lono žyniai, gyvenantys netoli pagrindinės šventyklos (Hikiau), – ten britai taip pat įkūrė astronominę observatoriją, – ir kariai-vadai, gyvenantys su karaliumi Kalaniopu'u šiaurinėje įlankos atšakoje, Ka'awaloa vietovėje. Kaip karys, siejamas su Kū, karalius ir jo vadai su Cooku bei jo žyniais palaikė dviprasmiškus santykius, kurie, atrodo, visiškai atitinka kosmologines Makahiki sezono antitezes. Ir kuo labiau žyniai materializavo savo požiūrį į Cooką kaip į dieviškąjį Lono, tuo pavojingesni darėsi Lono santykiai su vadais. Tai pasibaigia – lygiai kaip *kāli'i* rituale – tuo, kad išnarstyto dievo gynėjams nelieka nieko kita, kaip tik gerbti jo atminimą ir laukti šio sugrįžtant. Štai iš kur radosi garsusis klausimas, kurį uždavė du žyniai, – vienas iš jų buvo tabu žmogus, – paslapčiomis paspukę į laivą „Resolution“ su Cooko kūno dalele:

> Jie... labai nuoširdžiai ir su akivaizdžiu nuogastavimu paklausė: „Kada Orno [Cookas] sugrįš? Ir ką jis jiems padarysiąs sugrįžęs?“ Tą pat klausimą dažnai užduodavo vėliau ir kiti. Šis požiūris atitinka bend-

rą elgesio su juo pobūdį, ir tai rodo, kad jie laikė jį aukštesnės prigimties būtybe (Cook ir King, 1784, 3: 69).[9]

Šiek tiek anksčiau, kai didysis žynys Ka'ō'ō atvyko į Kealakekua su karaliumi Kalaniopu'u, jiedu su kapitonu Cooku atliko sudėtingą apsikeitimo daiktais bei komplimentais ceremoniją – „proga parodyti puikybę“, kaip tai pavadino Samwellas, – pagal kurią jie turėjo susidaryti nuomonę vienas apie kitą[10] Kalaniopu'u apsiautė Cooką savąja plunksnų mantija ir uždėjo jam šalmą, o į vyresniojo kapitono padėjėjo ranką įspraudė šluotelės pavidalo karališkojo tabu statuso simbolį. Kai atėjo didžiojo Lono žynio eilė, jis apvilko Cooką raudonos *tapa* medžiagos mantija. („Tai tam tikras religinis pagarbinimas“, buvo pasakęs leitenantas Kingas apie ankstesnę ceremoniją: „Jų stabai, kaip pastebėjome, visada papuošti raudona medžiaga; lygiai taip pat buvo pagerbtas kapitonas Cookas“ (Cook ir King, 1784, 3: 5). Karalius pagal savo socialinį įvaizdį pavaizdavo Cooką kaip dievišką karį. O žynys savo ruožtu savąjį šventyklos stabą pavaizdavo kaip dievišką Cooką. Karalius Kalaniopu'u taip pat pasikeitė vardais su kapitonu, vėliau jis buvo pavaišintas pietumis ir gavo lininius marškinius bei jūrininko kardą. Šitoks *vice versa* tipo regalijų bei personų manevras – tai aukščiausios valdžios perdavimų mikrokosmas; šie perdavimai atliekami per Naujųjų metų ritualą, kuriuo karalius galutinai inkorporuoja Lono. Su šia „proga parodyti puiky-

---

[9]Po šio Lono žynių klausimo buvo užduotas dar vienas – jį lėmė atkaklus britų noras sužinoti, ar havajiečiai suvalgė likusią Cooko dalį. Kai britai po daugybės netiesioginių klausimų pagaliau tiesiai šviesiai paklausė, ar jie „nesuvalgę jo kiek nors?“, havajiečiai pasibaisėjo „ir labai natūraliai pasidomėjo, ar toks mūsų paprotys?“ (Cook ir King, 1784, 3: 69).

[10]„Proga parodyti puikybę“ su didesnėm ar mažesnėm smulkmenom, be kitų, aprašė Kingas (in Cook ir King, 1784, 3: 16–19, Beaglehole, 1967: 512–513), Edgaras (Journal: 1779 m. sausio 27), Robertsas (Log: 1779 m. sausio 27) ir Samuelis (Beaglehole, 1967: 1169).

bę“ susijusio sandorio metu didysis žynys vienašališkai padovanojo karaliui Kalaniopu'u tam tikrą kiekį geležinių skliutų, kuriuos surinko jo padėjėjai žyniai – britai pastariesiems taip atsilygino už svetingumą. Tai buvo ne tik dar viena užuomina apie *karališką* Lono dovanų pasisavinimą, bet ir materiali besiplėtojančios istorinės struktūros paradigma. Atitinkamų karaliaus ir žynio santykių su Cooku/Lono skirtumas pasireiškė kaip praktinių interesų priešingybė.

„Turi vadas karališką plunksnų mantiją, ką tik prasiskleidusį pumpurą, karališkos kilmės vaiką/ Aukojimas naktį, aukojimas dieną: žyniui dera skelbti apie senovės susitarimus.“ Šios eilutės iš garsios aštuoniolikto šimtmečio giesmės, puikus sudėtingų „progos parodyti puikybę“ mainų apibūdinimas, byloja apie skirtumą, kuris tebeskyrė Lono žynių elgesį su Cooku nuo vadų-karių elgesio. Istorijos atžvilgiu šis skirtumas rodo tai, kad visuomenės visumos ir nemirtingumo prasmė, išreikšta žynių sandoriuose su britais, vadų atveju buvo siejama su giminystės linija bei jų pačių interesais. Netgi po Cooko mirties, kol tarp britų ir Ka'awaloa vadų vyravo priešiškumas, Lono žyniai kasdien į laivus siuntė maistą. Tą jie darė nuo pat pradžių, taip pat kilniaširdiškai aprūpindavo maistu astronominę stovyklą greta Hikiau šventyklos ir ekskursijų narius, keliaujančius į krašto gilumą dirbti arba tyrinėti. Tačiau „jokio atlygio už tai niekada nebuvo paprašyta“, rašoma oficialiajame *Voyage*, „nebuvo apie tai nė menkiausios užuominos. Dovanas jie dovanodavo reguliariai, ir tai buvo panašu veikiau į religinę pareigą nei į paprasčiausią dosnumą“ (Cook ir King, 1784, 3: 14–15). Tačiau Cookas tinkamai neįvertino šios žynių rodomos pagarbos, kadangi jo paties ritualai trukdė jam ją suvokti. „Nes jam visada buvo įprasta visą dėmesį skirti karaliui arba tos vietos, kur jis būdavo, vadui“, teigia ponas Kingas, taigi ilgą laiką Cookas apskritai nenutuokė, kad už „gausiai tiekiamas daržoves bei keptą mėsą“ reikia dėkoti žyniams; jis ir toliau už

pagarbias žynio Ka'ō'ō aukas materialiai atsilygindavo karaliui Kalaniopu'u (Beaglehole, 1967: 564). Aš sąmoningai vartoju liturginius terminus. Svarbus 1830 m. havajiečių tekstas kalba apie žmonių ryšį su Cooku kaip su *ho'omana,* „garbinimu" (*worship*), taigi jie dovanojo jam [Cookui/Lono] kiaules, augalus *Colocasia esculenta* (*taro*), *tapa* medžiagą ir visokiausius daiktus taip, kaip šitai dovanojama dievams; jie nesiderėjo" (Remy, 1861: 28). Remiantis šia logika ir visais įrodymais, žynių mainai su Cooku buvo aukojimas.

Tačiau „visada, kai turėjome reikalų su [karių vadais], – sako ponas Kingas – „matėme, kad jie pakankamai rūpinasi savo pačių interesais" (Cook ir King, 1784, 3: 14–15). Britai stengėsi įtikti šiems interesams tiek, kad pristabdė prekybą geležies įrankiais ir leido prekiauti tik durklais, kuriuos havajiečių aukštuomenė nešiojo kaip savo statuso ženklą – tokiu pat geležies durklu buvo nudurtas Cookas. Bet vadų interesai kartu kėlė ir pavojų, nes buvo linkstama juos puoselėti vagiliaujant ir darant machinacijas. Bendraudami su dievu jie buvo pasiruošę vaidintį sukčių, mitinį paveldėtą uzurpatoriaus archetipą. Vadų mainikavimo su britais pobūdis priklausomai nuo aplinkybių kito – nuo *noblesse oblige** iki vagiliavimo. Cookas, Ellisas, Kingas ir kiti pastebėjo šią aristokratišką ydą jau tą dieną, kai laivai įplaukė į Kealakekua įlanką. Staigus vagysčių protrūkis gali būti siejamas „su jų vadų elgsena ir padrąsinimu": tai polinezietiška didvyriškų darbų sociologija, kuri kamavo užsieniečius iki Cooko mirties – ji pati buvo laivo „Discovery" pjoviklio vagystės pasekmė; visų liudijimu, jį pavogė vadas Palea. Be to, visi Makahiki ritualai bylojo apie tai, kaip Lono dovanas agresyviai užgrobia karių vadas.

Mes turime reikalą su tuo, kas buvo pavadinta „konjunktūros struktūra": tai istorinių santykių visuma, kuri atkuria tradicines

---

**aukšta padėtis įpareigoja* (pranc.) – vert.

kultūrines kategorijas ir kartu suteikia joms naujas vertes be pragmatinio konteksto (Sahlins, 1981). Vadai, žyniai ir anglai – visi vadovavosi savo įprastais polinkiais ir interesais. Iš to atsirado maža socialinė sistema, sudaryta iš sąjungų, antagonizmų – ir turinti tam tikrą dinamiką. „Čia tarp pasauliečių ir dvasininkijos akivaizdžiai egzistuoja šalių interesai“, pasakė ponas Clerke'as apie havajiečių elgesį per krizę po Cooko mirties. Tuo metu britai jau buvo įvelti į šią havajiečių schizmogenezę, kurią jų pačių buvimas ir pablogino. Nes kuo labiau žyniai tapatino save su Lono komanda, tuo aiškiau darėsi, kad Cookas taps karaliaus auka.[11]

Vis dėlto, įvykus keletui įspūdingų sutapimų, Cookas kone tiksliai pagal ritualą išvyko vasario 3-iosios naktį. Pats laiko pasirinkimas buvo beveik idealus, nes Makahiki ritualai baigdavosi vasario 1-ąją (plius minus viena diena) – tai keturiolikta antrojo havajiečių mėnesio diena. Šitai padeda paaiškinti pono Kingo vasario 2-osios įrašą, paskelbtą *Voyage:* „Terreeoboo [Kalaniopu'u] ir jo vadai jau keletą dienų ypač domėjosi, kada mes išvyksime“; o savo asmeniniame dienoraštyje Kingas priduria: „Ir atrodė labai patenkinti, kad tai įvyks netrukus“ (1784, 3: 26, Beaglehole, 1967: 517). Kapitonas Cookas, atsakydamas į įkyrius havajiečių prašymus palikti savo „sūnų“ – poną Kingą, netgi patikino Kalaniopu'u ir didįjį žynį, kad jis pats sugrįšiąs kitais metais. Dar ilgai po Cooko nužudymo jie tikėjo, kad taip ir atsitiksią.

---

[11]Iš šio paragrafo bus aišku, kad aš nevartoju „konjunktūros struktūros“ sąvokos Braudelio prasme – šis požiūris buvo pagrįstai sukritikuotas studijos *Historical Metaphors* recenzentų (Sahlins, 1981). Braudelio „konjunktūros struktūra“ reiškia tam tikro vidutinės trukmės periodo santykius, tarkime, kapitalistinius ekonominius ciklus; tai – *longue durée* ir, kita vertus, įvykio priešingybė. Aš šią sąvoką suprantu labiau tiesiogiai, paraidžiui (*conjoncture, „situation qui résulte d'une rencontre de circonstances“* [Robert]), ir tokia vartosena neabejotinai *événementielle* leidžia daugiau, nei pasiekia Braudelis struktūrindamas situaciją. „Konjunktūros struktūra“ šiuo atžvilgiu yra situacinė santykių visuma, išsikristalizavusi iš veiksmingų kultūrinių kategorijų bei veikėjų interesų (žr. skyrių 5). Panašiai kaip Giddenso (1976) socialinio veiksmo samprata ši struktūra grindžiama dvigubu struktūriniu kultūrinėje schemoje glūdinčių intencijų ir nenumatytų padarinių apibrėžimu.

Didžiajam žyniui leidus, britai prieš išvykdami išardė tvorą bei kai kuriuos Hikiau šventyklos stabus malkoms. Devynioliktame amžiuje vyko karšti ginčai apie šios tariamos „šventvagystės" ryšį su Cooko mirtimi, bet niekas neužsiminė, kad po Lono viešnagės šventykla paprastai yra apvaloma ir atstatoma – iš tiesų britų išvykimo naktį liepsnojo vienas iš šventyklos pastatų. Be kitų ritualinių sutapimų, įsimintiniausias turbūt buvo vargšo seno jūreivio Willie'o Watmano mirtis vasario 1-osios rytą. Watmanas buvo pirmasis Cooko žmogus, kuris mirė Kealakekua įlankoje, ir šitai įvyko tą apeiginę dieną, kiek įmanoma apskaičiuoti, kai gyvas karaliaus dievas Kahoali'i prarijo pirmosios Naujųjų metų žmogaus aukos akį. Ir būtent havajiečių vadas – arba, anot vieno liudijimo, pats karalius – ypač pageidavo, kad senasis Watmanas būtų palaidotas Hikiau šventykloje. Ponai Cookas ir Kingas atliko laidojimo apeigas ir šitaip davė pradžią krikščionybei šiose salose; vis dėlto apeigose dalyvavo didysis žynys Ka'ō'ō ir Lono „brolija", kurie, anglams baigus savo darbą, pasiliko prie kapo ir tris dienas bei naktis aukojo aukas bei atliko įvairias apeigas.

Taigi ankstyvą vasario 4-osios rytą Cookas išplaukė iš Kealakekua įlankos – vis dar gyvas ir sveikas. Karalius taip pat išgyveno Lono vizitą ir pasisavino jo materialias dovanas, pavyzdžiui, geležinius skliutus ir durklus. Iš principo karalius tada turėjo aukoti aukas Kū ir vėl atverti agrikultūrinių Lono šventyklų duris. Turėjo būti grįžtama prie įprastos kosminės tvarkos. Iš čia radosi paskutinis ritualinis sutapimas, jis buvo meteorologinis: viena iš apvaisinančių žiemos audrų, siejamų su Lono atvykimu, suniokojo laivo „Resolution" fokstiebį, ir 1779 m. vasario 11-ąją britai buvo priversti grįžti į Kealakekua.

Tai buvo „atsitiktinumas", arba, pasitelkus vakarietišką mokslinę metaforą: „dviejų nepriklausomų priežastingumo grandžių susikirtimas". Silpnoji vienos grandinės grandis buvo Deptfordo laivų statyklos „nesąžiningai atliktas darbas" ir „netinkama prie-

žiūra“ (Beaglehole, 1967: 1xix). Cookas jau anksčiau skundėsi, kad jo laivai buvo geriau prižiūrimi, kai jie buvo eksploatuojami privačiai. Turint omeny šią sugedusią jūrų laivyno aprūpinimo sistemą, matyt, reikėtų kalbėti apie nelemtą struktūrų susidūrimą. Be abejonių, britų atradėjų ekspedicija nebeatitiko havajiečių ritualinio ciklo. Ponas Kingas pastebi, kad jiems grįžus į Kealakekua, žmonių nebesusirinko tiek šimtų, kiek buvo susirinkę tūkstančių, kai jie pirmąkart ten atplaukė. Galiojo tabu, siejamas su karaliaus nebuvimu. Faktai byloja, kad britai įsikišo į metinį pelamidžių žvejojimo ritualą, žymintį Makahiki sezono pabaigą ir įprastų šventyklos ceremonijų pradžią. Dabar Cookas buvo *hors cadre.** Ir viskas ėmė griūti.

Ištikus mitopolitinei krizei, kurios priežastis – nepaaiškinamas Lono sugrįžimas, iškilo aikštėn ankstesnių savaičių socialinio gyvenimo įtampa bei dviprasmybės. Karalius, atvykęs kitą dieną, įtūžo ant žynių, kurie vėl leido britams naudotis žeme greta Hikiau šventyklos. Žyniai savo ruožtu Ka'waloa vadams atsimokėjo didele neapykanta, – šios nuostatos jie nesistengė slėpti nuo britų draugų. Ir be viso to, karaliui bei vadams „labai knietėjo... sužinoti mūsų sugrįžimo priežastį, – pasak pono Burney, – ir jie, atrodo, buvo labai juo nepatenkinti“ (Burney, rankr.: 1779 m. vasario 12-oji; plg. Burney, 1819: 256–257). Žvelgiant į praeitį, kaip samprotavo leitenenantas Kingas, „nėra labai aišku, bet kai kurie vadai su malonumu ieškojo priekabių“ (Beaglehole, 1967: 568). Iš esmės metraštininkai skirtingai vertina havajiečių reakciją, ir tai, matyt, lėmė skirtingos sudėtingos konjunktūros struktūros patirtys. Samwellas, žynių draugas, galėjo įžvelgti „neišsemiamą puikią prigimtį, kuri visada buvo būdinga [havajiečiams]“ ir vis dar švietė „kiekvienoj krūtinėj“ ir dvāsino „kiekvieną veidą“ (1957: 6). Johnui Ledyardui iš žmonių išvaizdos buvo aišku, „kad

———

**nepageidaujamas* (pranc.) – vert.

mūsų ankstesnė draugystė baigėsi ir kad mums neliko nieko kita, kaip tik kuo greičiau plaukti į kokią nors kitą salą, kur mūsų nuodėmės dar nėra žinomos ir kur mūsų išorinės dorybės padėtų pasiekti tai, kad mumis kurį laiką vėl būtų žavimasi" (1963: 141).[12]

Visą laiką įvairiapusiai ir subtilūs dviejų tautų santykiai priklausė nuo vienos pagrindinės interpretacijos – Cookas buvo suvokiamas kaip Makahiki dievas; šitokį aiškinimą havajiečių valdžia galėjo materializuoti, o Didysis Navigatorius su juo sutiko. Tačiau dabar ši realybė ėmė byrėti. Karaliui ir vadams ji netgi tapo grėsminga. Leitenantas Kingas savo dienoraštyje pateikia jaudinamą empiriko nuomonę, kad jei sugrįžimo priežastys būtų buvusios paaiškintos vadams, jų pastebimas priešiškumas būtų buvęs išsklaidytas (Beaglehole, 1967: 68). Tačiau ši problema nebuvo empirinė ar praktinė: ji buvo kosmologinė, ir šiuo atžvilgiu atsitikimas su laivo „Resolution" fokstiebiu buvo paprasčiausiai nesuvokiamas. „Jie nuolatos klausinėjo, kas privertė mus sugrįžti, – teigiama viename pasakojime, – nes jie niekaip nepajėgė suvokti nei mus ištikusios bėdos, nei kas nutikę mūsų fokstiebiui" (Anonymous [of Mitchell]: 1781 metų sausio 23-oji). Tikrovė tapo grėsminga todėl, kad sugrįžimas ne sezono metu atskleidė veidrodinį Makahiki politikos vaizdą. Dievas sugrįžo į krantą karaliaus triumfo metu, ir dėl to vėl iškilo visa aukščiausios valdžios problema. Štai iš kus atsirado grėsminga havajiečių nuomonė apie britų sugrįžimo priežastis – apie ją kalba kai kurie iš patikimiausių žurnalistų (Burney, Kingas ir Gilbertas): esą jie grįžo tam, kad apsigyventų saloje „ir atimtų iš jų dalį šalies, o gal net ją visą" (Gilbert, rankr.; Burney, 1819: 256–257); Beaglehole, 1967: 509). Visai kaip teigiama gerojoje Frazerio teorijoje apie dieviškąjį karalių, ritualinė krizė sukėlė politinę grėsmę.

---

[12]Kitus havajiečių reakcijos – daugiausia neigiamos – į havajiečių laivų sugrįžimą apibūdinimus žr.: Clerke (in Beaglehole, 1967: 531–532), Zimmermann (1930: 90), Home (Log: 1779 m. vasario 7-oji), Law (Journal: 1779 metų vasario 11-oji) ir t. t.

Staiga pasipylė vagystės ir padaugėjo prievartos. „Nuo pat mūsų antrojo atvykimo čia pradžios, – rašė ponas Clerke'as, – mes pastebėjome didesnį vietinių gyventojų polinkį į vagystes, nei kad turėjome priežasties tuo skųstis ankstesniojo vizito metu; kiekvieną dieną plėšikavimo atvejų vis daugėjo ir jie darėsi vis įžūlesni" (in Beaglehole, 1967: 531–532). Diena prieš Cooko mirtį, vasario 13-oji, išsiskyrė vaidingais kivirčais su vadais. Ponas Trevernenas dėl Cooko mirties vėliau apkaltino vadą, kuris tądien buvo išmestas iš laivo „Resolution" dėl vagystės. Vadai mėgino neleisti paprastiems gyventojams padėti britams, kurie krante, netoli žynių gyvenvietės, pylėsi vandenį. Peštynėse, kuriose dalyvavo Palea, – vėliau surengęs laivo „Discovery" valties vagystę, – du gardemarinai (vienas iš jų George'as Vancouveris) bei keletas jūreivių buvo gerokai apkulti. Cookas, kuris jau Tonga ir Bendruomenės salose buvo parodęs, kad neketina taikstytis su „indėnų" požiūriu į save kaip į pranašesnius už jį, po vasario 13-osios grumtynių nusprendė, jog vėl teks panaudoti jėgą. Taigi, kai jis kitą dieną išlipo į krantą, norėdamas paimti karalių Kalaniopu'u įkaitu, jį lydėjo ginkluotų jūreivių būrys.

Ši scena keistai priminė lemiamą Makahiki mūšį *kāli'i,* tik apverstą aukštyn kojom. Dievas Lono (Cookas) brido į krantą su savo kariais, ketindamas susiremti su karaliumi. Ne karalius, globojamas Kū, atkūrė žmonių aukojimo tradiciją, bet visus pasiekė žinia, kad Lono žmonės nužudė vadą (t.y. Kalimu, kurį nušovė Rickmano blokuotojų būrys). Dabar, užuot išplukdžius Lono kanoją, prie jūros buvo atvestas karalius. Bet ar savo legendinių vaidmenų čia nesuvaidino ir kiti veikėjai? Prisiminkime, kad Kalaniopu'u buvo neleista lydėti Cooko, tarpininkaujant jo mylimai žmonai Kaneikapolei. Vieną trumpą ir lemiamą akimirką konfrontacija vėl įsiplieskė tarp pirminės triados – dievo, vyro (žmogaus) ir moters, ir šitai vėl nulėmė moters pasirinkimas.

Antraeilius veikėjus sudarė kariai – *kāli'i* mūšio nugalėtojai.

Cooką krante visur lydėjo jūrų laivyno leitenantas Molesworthas Phillipsas. Taigi ar mes neturėtume Cooko žudiko ieškoti tarp karaliaus palydovų – to, kuris atmuša dievo ietį? Mes atlikome kultūrinę istorinio įvykio analizę (arba priešingai). Ji neabejotinai turėtų padėti atrasti kultūrinį „nužudymo paslapties“ raktą.

Pavyzdžiui, visus tuos iš tariamų pradinių Cooko užpuolikų, kurie aiškiai yra paprasti žmonės, galime pamiršti. Ši sociologinė kategorija – netinkama; be to, ginklas, gelžinis durklas, buvo nešiojamas tik vadų rate. Kita vertus, Treveneno paminėtas vadas, tas, kurį už vagystę išmetė iš laivo „Resolution“, taip pat neįtikima kandidatūra, nes, Treveneno teigimu, jis buvo užmuštas kovoje; tuo tarpu, anot havajiečių ir britų liudijimų, ir tuometinių, ir vėlesnių, žudikas liko gyvas ir pats papasakojo savo istoriją. Dėl panašių priežasčių negalime įtarti ir ponų Elliso bei Kingo apkaltintų vadų. Kad ilgas teisminis ginčas taptų trumpesnis, reikia pasakyti, jog yra vienas žmogus, kurio kandidatūra tinkamiausia ritualiniu ir istoriografiniu požiūriu. Jis – tas, kurį Cooko žudiku pavadino Samwellas, Edgaras, Bayly ir „kuklusis Keali'ikea“, Lono žynys; ir akivaizdžiai tas pat asmuo, kurio reputaciją panašiai nusakė Vancouverio ekspedicijos nariai 1793 ir 1794 m. Jo gyvenimo užduotį ir padėtį visuomenėje galima įvardyti taip: karaliaus gynėjas. Jo vardas buvo Nuha.

Artimas karaliaus giminaitis ir nuolatinis palydovas Nuha (arba Kanuha), pasak Samwello, buvo „atsakingiausias“ asmuo (Beaglehole, 1967: 1171). Jis gimė garsioje Ka'awaloa žemvaldžių šeimoje – tai buvo vado vyrų, kilusių iš antraeilių karališkų vedybų prieš kelias kartas, giminė.[13] Vancouverio ekspedicijos laikų pa-

[13] Havajiečių genealoginių ir žemės aprašų tyrinėjimai (Havajų archyvai) rodo, kad Kanuha buvo vienas iš žymiųjų Hawai'i salos „Moanas“, taigi jis buvo kilęs iš didžiojo vado Keakealani Kani ir per vedybas susigimiavo su didžiuoju Kū žyniu Holoa'e – be to, jis buvo gerai žinomo ankstyvojo krikščionių perkrikšto ir tradicinio intelektualo Kalou Kamakau tėvas.

stabos taip pat rodo, kad jis giminystės ryšiais buvo susiję s su dabartiniu karaliumi Kalaniopu'u. Bet kaip „vienas iš To'ah, arba kovojančių salos vyrų", Nuha už savo vietą greta karališkojo asmens turėjo būti dėkingas tiek savo meistriškumui, tiek giminystėms ryšiams. Samwellui ypač didelį įspūdį padarė fizinė Nuha išvaizda, kai pirmą kartą pamatė šį karį karaliaus palydoje: „jis buvo aukštas ir stambus, nuožmaus žvilgsnio ir nuožmių manierų, toks, kurio figūroje susijungė dvi savybės – jėga ir judrumas; ir aš nepamenu, kad kada nors būčiau matęs kokį kitą žmogų, kuriame jos būtų derėjusios labiau" (1957: 23). Taigi Nuha buvo vienas iš ***kaukau ali'i,*** arba žemesnių karaliaus palydos vadų, žmogus, kurio privilegijos priklausė nuo jo tarnybos. Jis buvo karys, ir tą dieną Nuha buvo viskuo, kuo turėjo būti.

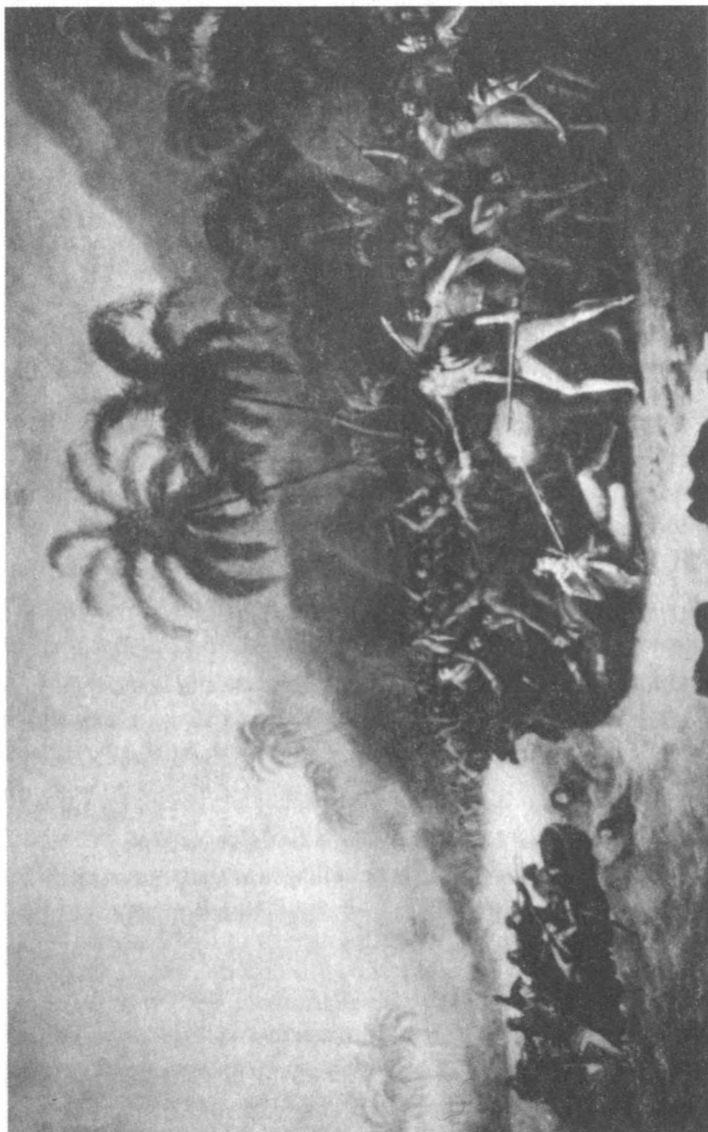
Pagal statusą ir išvaizdą Nuha tiksliai atitinka Cooko žudiko figūrą, kurią savo garsiame darbe „Kapitono Cooko mirtis" pavaizdavo ekspedicijos dailininkas Johnas Webberis. Mes neturėtume ignoruoti šio grafinio liudijimo. Iš tiesų visi pripažįsta, kad paveikslo pagrindinis meninis privalumas yra tikslumas. Tad pasvarstykime Webberio pateiktą Cooko užpuoliko apibūdinimą. Tai – jaunas žmogus, ypatingo ūgio ir atletiško kūno. Jis tobulai tinka *kāli'i* vaidmeniui. Be to, kaip įprasta kariams, jis dėvi per vieną petį permestą apsiaustą, padarytą pirmiausia iš tetervino ar fregatos plunksnų, šis drabužis skiriasi nuo dešiniajame paveikslo kampe matomų puošnių, spalvingų plunksnų apdarų ir šalmo. Jie padaryti iš retų kalnų paukščių plunksnų (pieš. 4: 2). Skirtumas yra būtent toks, apie kokį kalbėjo leitenantas Kingas – „žemesnių vadų" plunksnų apsiaustai skyrėsi nuo įtakingiausios aukštuomenės apdarų (Cook ir King, 1784, 3: 136–137).

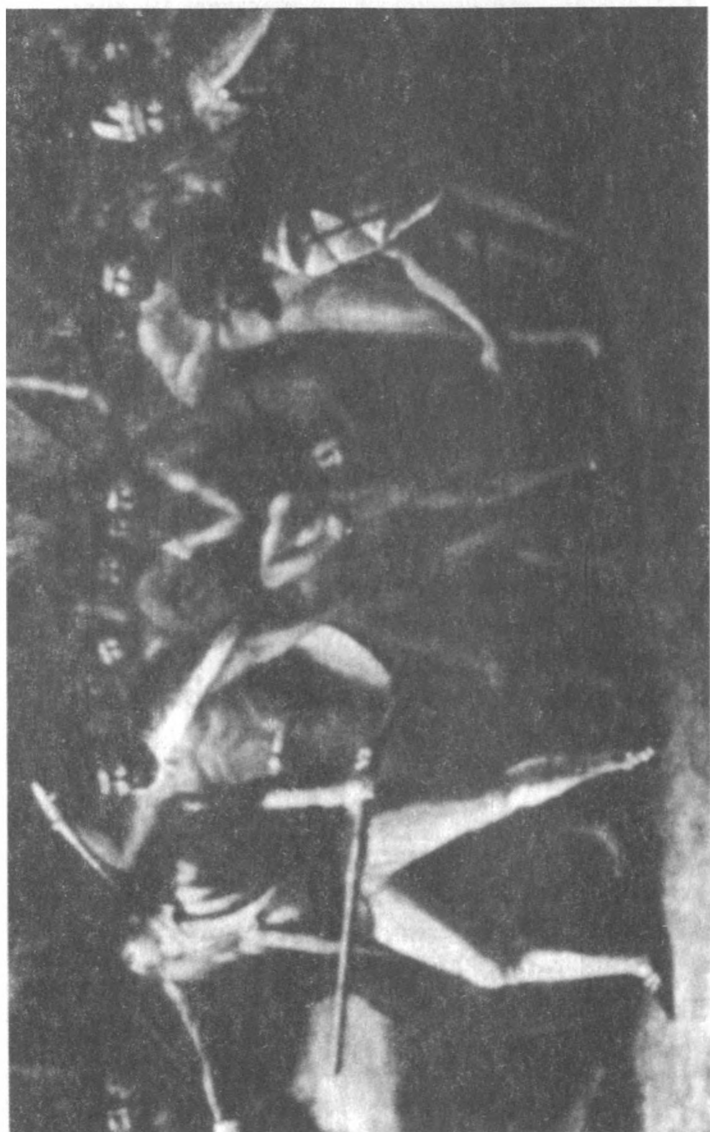
Bet Webberio pavaizduotoje scenoje grėsmingai kario laikomas durklas (pieš. 4: 3) turbūt buvo padarytas iš geležinio smaigalio, pagaminto Matthew Boultono Soho fabrike Birmingeme, – tokius daiktus Cookas pasiėmė, norėdamas juos „išdalyti jiems kaip do-

vanas ir taip pelnyti jų draugystę". 1776 m. kovą, kaip tik tada, kai Cookas ėmė tokį krovinį į ekspediciją, Strachano ir Cadello leidykla Londone – vėliau ji išleis oficialią kelionės ataskaitą – išleido Adamo Smitho kūrinį *Wealth of Nations*. Šitaip mums primenama – puikioje Bernardo Smitho esė (1979) – kad Cookas ne tik mirė kaip havajiečių dievas, bet jis buvo ir naujo tipo europietiško imperializmo įsikūnijimas. Galėtume pridurti, kad Cooko mirtis įstabiai susjungė dvi teologijas, nes jo dvasiai buvo lemta suvaidinti tą pat vaidmenį tiek vienoje, tiek kitoje. Ir europiečiai, ir havajiečiai garbino jį kaip kankinį, kentėjusį dėl jų pačių gerovės.

Havajiečiams Cookas buvo tam tikra dievo forma, dievo, kuris priverčia žemę nokinti vaisius žmonijai: tai sėklos dievas, taikių ir žemės ūkio menų globėjas. Bet europiečiams jis, kaip „Adamo Smitho globalinis veikėjas", buvo tartum dvasia, įkūnijusi taikų rinkos „įsiskverbimą", – prekybinę ekspansiją, žadančią tamsuoliams civilizaciją ir turtus visai žemei. Cookas turėjo nužymėti kelią, nustatyti maršrutus, išteklius, rinkas. Būdamas *Pax Brittanica* pranašu, Cookas taip pat buvo ir buržuazinis Lono.

Dvasinių įsitikinimų sutaptis pasireiškė jau Cooko mirties metu: priežastimis, dėl kurių jis mirė, ir tuo, kaip jis mirė. Paties Cooko nuostatos dėl elgesio su „čiabuviais" – jo noras, kad jie taptų draugais, siekis naudoti kuo mažiau prievartos, prekiauti sąžiningai (bet naudingai), užkirsti kelią „Veneros" ligos ir ginklų platinimui – visa tai galiausiai sutapo (dažnai šito buvo siekiama sąmoningai) su pasauline prekybos ekspansija, kurią jo kelionės privalėjo padaryti įmanomą. Cookas naująją kapitalistinės ekspansijos erą pavertė savo paties asmenybės tikslu (Smith, 1979). Jis nebuvo Cortesas – lygiai kaip ir Lono nebuvo užkariautojas Kū. Bernardas Smithas sako, kad „Cookas turbūt buvo pirmasis europietis, kuris pasauliniu lygmeniu sėkmingai naudojosi tolerancija, siekdamas valdžios" (1979: 179). Tad jei havajiečiai troško priimti jį kaip savo dievą, jis neketino tos garbės atsisakyti.







Cookas suprato ją kaip ritualinį dalyką, bet vertino praktiškai. Tačiau, – taip parašė poetas Cowperis, sužinojęs, kaip Cookas mirė, – „Dievas yra pavydus dievas“.[14]

Kita vertus, Cooko puikybė buvo ir polinezietiška, ir europietiška. Nepamirškime, kad jis ne vienerius metus šiose salose praleido kaip „tam tikra aukštesnė būtybė“. Daugybę kartų prieš tai jis buvo apsaugojęs save ir savo žmones nuo gresiančios nelaimės. Panašiai ir šį kartą, – nesvarbu, kas nuo to laiko buvo pasakyta apie Cooko nuovargį arba parazitus, – pagal visus tuometinius pasakojimus jis reagavo į krizę nesikarščiuodamas ir pasitikėdamas savimi. Atrodo, kad savo mirtį jis pasitiko su kažkokiu sapną primenančiu didingumu. Ne viename dienoraštyje kalbama apie nepaaiškinamą „ekstravagantišką aistrą“, tartum jis būtų laikęs save nenugalimu. Taigi jis mirė išties polinezietiška mirtimi – mir-

[14]"Cookas nepriklausė labai nuo Dievo, jis buvo pasiruošęs kovai, retai minėjo Apvaizdą ir ne visada atlikdavo sekmadienines jūrų laivyno apeigas, tačiau jis buvo pasirengęs be jokių dvejonių vaidinti dievą pats, kaip kad darė Havajuose, jei nuo to priklausė taikūs klutūriniai ryšiai“ (Smith, 1979: 168).

timi, skirta žmogui, kuris sukaupė tiek *mana*, kad pajuto pagundą sulaužyti paprastus žmones valdančias taisykles. Apie tokius asmenis maoriai kalba, kad juos:

> gali įveikti tik tam tikras veiksmas arba įsipareigojimų nevykdymas, tarkime, kokių nors religinių ar karinių taisyklių nepaisymas, ignoravimas – kaip parodė patirtis, tai esminis dalykas, kalbant apie sėkmę kare; tačiau mūsų karys, pagadintas ilgalaikės sėkmės, ėmė žiūrėti į tai kaip į privalomą tik paprastiems mirtingiesiems, bet turintį maža įtakos *mana* žmonėms atvejį (Gudgeon, 1905: 62).

Vis dėlto, kaip Cookas kartą rašė savo asmeniniame dienoraštyje: „Tokie pavojai kaip šie yra neišvengiami atrandančio ką nors nauja žmogaus palydovai".

5. Struktūra ir istorija

Gerai, bet ar tu nematai, Kratilai, kad tam, kuris remiasi vardais, ieškodamas daiktų, ir nagrinėja jų reikšmes, gresia didžiulis pavojus būti apgautam?

Platonas, *Kratilas*

Anksčiau havajiečių ir europiečių santykiai buvo geresni, tarkime, pačiomis pirmomis jų susitikimo akimirkomis, likus daugiau kaip metams iki Cooko mirties: šio susitikimo metu vyravo *aloha,* su kuria salos gyventojai sutiko savo „atradėjus".

1778 m. sausio 20-ąją, kai laivai „Resolution" ir „Discovey" pirmąkart išmetė inkarus Waimea uoste, Kaua'i saloje, tarp britų ir paprastų havajiečių tiek krante, tiek aplink laivus beveik akimirksniu užsimezgė gana intensyvūs prekybiniai ryšiai.[1] Vietiniai žmonės tiekė vietinius produktus mainais už prekes iš geležies, kurias jie godžiai graibstė, kad ir kokio pavidalo šios buvo. Moterys kanojose prie laivų jau viliojo jūreivius savo garsiais ir nekeliančiais dvejonių pasiūlymais, „jos buvo pasiryžusios suteikti visus malonumus, kuriuos tik duoda seksas" (King, Log: 1778 m. sausio 20-oji). Kaip žinome, moterims netrukus pavyko realizuoti savo ypatingus poreikius, nepaisant seksualinių tabu, kuriais kapitonas Cookas buvo suvaržęs savo vyrus. Taip vietinių žmo-

---

[1]Pirmoje šio straipsnio dalyje aš trumpai paminiu tam tikrus istorinius įvykius bei procesus, smulkiau aptartus studijoje *Historical Metaphors* (Sahlins, 1981). Mano tikslas – perimti ir išplėtoti šio ankstesnio darbo istorinę teoriją.

nių moterys pradėjo pažeidinėti tabu, o netrukus havajiečių vadai ir žyniai pastebėjo, kad lygiai taip pat nebepaisoma ir jų pačių šventųjų draudimų.

Trečiąją buvimo Kaua'i dieną, stengiantis Waimea įlankoje pakeisti kapitono Cooko laivo „Resolution" stovėjimo vietą, priešiniai vėjai šį nunešė į atvirą jūrą. Laivas „Discovery", kuriam vadovavo kapitonas Clerke'as, pasiliko, ir kitą rytą jį vėl apsupo gausybė paprastų žmonių laivelių. Tačiau šią taikią prekybą staiga nutraukė didelė dviguba kanoja, kuria plaukė švenčiausias salos vadas Kaneoneo. Naudojantis pirmumo teise, paprastų žmonių kanojos buvo nustumtos nuo kelio, kad vadas galėtų atvykti pas britus, kaip dera privilegijuotam asmeniui. Turime prisiminti, jog havajiečiai šias nepaprastas būtybes, nusileidusias iš dangaus anapus horizonto, kaip ir patį vadą, laikė esančiomis dieviškos prigimties. Jos atvyko iš dvasinės vadų ir dievų tėvynės Kahiki, arba, kalbant Kaua'i dialektu, „Tahiti" – beje, britai iš tiesų sutiko, kad „Otaheite" (Tahiti) buvo paskutinis jų aplankytas uostas.

Tačiau šventajam Kaneoneo išsirengus aplankyti laivų, paprasti havajiečiai nesitraukė jam iš kelio pakankamai greitai. Ne vienas britų liudytojas su tam tikra nuostaba pažymi, kad tada, „nė kiek nesistengdamas jų išvengti", vadas paprasčiausiai užplaukė ant nespėjusių pasitraukti jam iš kelio žmonių ir keturios kanojos liko plūduriuoti apverstos.[2] Vėliau tą pat dieną tas pat incidentas pasikartojo, kai karališkoji kanoja išplaukė su kapitonu Clerke'u į krantą, kur Kaneoneo šiam anglui buvo parengęs tinkamą sutikimą (su dovanomis). Šį, antrąjį, kartą, kaip pasakoja astronomas Bayly, paprastiems žmonėms pakako išvysti vado kanoją, ir jie

---

[2]Šis incidentas aprašytas: Cook ir King (1784, 2: 245–246), Kingo dienorašty (Journal: 1778 m. sausio 29-oji) ir Burney dienorašty (Journal: 1778 m. sausio 24-oji); be kitų ataskaitų, apie tai rašoma ir itin gerame, bet truputį skirtingame Bayly pasakojime (Journal: 1778 m. sausio 24-oji). Clerke'o dienoraštyje (Adm 55/22: 1778 m. sausio 24-oji) taip pat pasakojama apie paskesnį Kaneoneo apsilankymą laive „Discovery".

visi lėkė šalin „baisiausiai skubėdami, ir, kaip mes netrukus įsitikinome, ne veltui, nes kai tik karaliaus kanoja priartėdavo prie kokios nors kitos kanojos, jie plaukdavo tiesiai per ją, talžydami visus, ką galėjo pasiekti, taigi žmonės, norėdami išvengti smūgio per galvą, buvo priversti šokti lauk ir pasinerti, ir palikti savo kanojas likimo valiai" (Journal, 1778 m. sausio 24-oji).

Bet tuo metu Kaneoneo buvo didžiausių tabu saugomas vadas. Būdamas brolio ir sesers vedybų atžala, toks vadas „vadinamas dievišku, *akua*" (Malo, 1951: 54). Kai jis kur nors išsirengia, žmonės turi pulti kniūbsti – tokią pat pagarbą havajiečiai parodė ir kapitonui Cookui. Štai čia ir glūdi priežastis, dėl kurios Kaneoneo plaukė per žmonių kanojas. Prastuomenė pateko į havajietišką keblią padėtį: parpuolę kniūbsti savo kanojose, jie negalėjo pasitraukti savo vadui iš kelio.

Aš žiūriu į šį incidentą kaip į kondensuotą tolesnės havajiečių istorijos eigos paradigmą – besikeičiančių santykių tarp vadų ir paprastų žmonių paradigmą; šie santykiai įgijo neregėtas priespaudos formas, kurios radosi iš atitinkamų santykių su europiečių nuotykių ieškotojais, ypač su vis gausėjančiu rizikingu bizniu užsiimančių pirklių būriu. Būdama ne tik paradigma, ši savita havajiečių kolizija taip pat trumpai išreiškia ir įmanomą istorijos teoriją, ryšio tarp struktūros ir įvykio teoriją, kurios pirminė prielaida yra ta, kad kultūros transformacija – tai tam tikras jos atkūrimo būdas. Paprasti žmonės ir vadai, kiekvieni skirtingai, reagavo į dieviškus svetimšalius pagal savo pačių įprastą savivoką bei interesus. Įvilkdami neįprastą įvykį į tradicines kultūrines formas jie atkūrė įprastus havajietiško statuso skirtumus. Šitaip turėjo būti atgaminta havajiečių kultūra – tokia, kokia buvo sukurta. Bet vėlgi pasaulis visai nėra įsipareigojęs taikytis prie logikos, pagal kurią kai kurie žmonės jį suvokia. Ypatingos pažinties su europiečiais sąlygos lėmė tam tikras priešpriešos tarp paprastų žmonių ir vadų formas, kurios nebuvo numatytos tradiciniuose jų santy-

kiuose. Štai ir antroji mūsų įmanomos teorijos prielaida: kad veikloje, arba pasaulyje, – formaliai sakant, referencijos aktuose, – kultūrinės kategorijos įgyja naujų funkcinių verčių. Apsunkintos pasaulio naštos, kultūrinės reikšmės pakinta. Taigi keičiasi ir kategorijų santykiai: struktūra transformuojama.

Tad pirmiausia reikia atskleisti tradicinius havajiečių reakcijų į britų buvimą veiksnius. Kalbant apie paprastus žmones, vyrai ir moterys, kiekvieni savaip, Cooko palydai spontaniškai siūlė pradėti mainus, ir tada užvirė gyva prekyba materialiais daiktais. Šis paprastas pragmatizmas buvo ypač būdingas kultūrinei paprastų havajiečių sąmonei, *habitus,*– visai ką kita galima pasakyti apie jų vadus bei žynius (plg. skyrių 2). Prastuomenės elgesys ypač atitiko tą interesą, kurį havajiečiai vadina *'imi haku,* „ieškoti viešpačio". Ir tai buvo herojinės vadų viešpatavimo sistemos kopija. Pagrindinis, globalinis santvarkos principas buvo pati hierarchija, išreikšta abipuse, tačiau nelygiaverte *aloha* tarp paprastų žmonių ir vado, kuris valdė jų žemę kaip savo tėvoniją. Išskyrus artimiausius gimines, paprasti žmonės bendravo vieni su kitais per tarpininkus – valdančiuosius vadus („hierarchinis solidarumas"). Savo ruožtu vadai, remdamiesi savo pačių ryšiais su dvasine karalyste (Kahiki), buvo socialinės visumos ir kosmoso santykių tarpininkai. Štai iš kur radosi visiems žinomi seksualiniai havajiečių moterų poreikiai atsiduoti pernelyg meilės ištroškusiai Cooko laivų įgulai. Tai buvo jų būdas „surasti viešpatį" – ryšius su aukštesne sfera, kurie padėtų susigiminiuoti su esama valdžia ir pretenduoti į ją. Taigi britai buvo sutikti su tradicinės *aloha* proveržiu, – taip vis dar sutinkami Havajuose turistai, – ir tai buvo tas pats suinteresuotas libido ir naudos mišinys.

Kita vertus, atidžiau pažvelkime į šventojo Kaua'i vado Kaneoneo elgesį. Kosmologinis valdančiųjų vadų statusas reiškė, kad jų laukia privilegijuotas susirėmimas su dievišku pašaliečiu. Taigi Cooko atvykimas 1778 m. padėjo realizuoti tam tikrą istorinę

„konjunktūros struktūrą“: santykių sistemą, kuriai buvo lemta paveikti tolesnę europiečių prekybos ir havajiečių politikos eigą. Britai havajiečiams apskritai buvo tas pats, kas vadai buvo savo liaudžiai. Tačiau iš pradžių padėtis buvo dviprasmiška ir net pavojinga. Pagal havajietiškas svetimšalių karalių teorijos versijas, švento valdovo iš Kahiki valdymas grindžiamas esamos dinastijos uzurpacija. Iš tiesų sulig kiekvienu žengimu sostan – kaip ir kiekvienos metinės Makahiki ceremonijos metu – karalius užgrobia valdžią, „švenčia pergalę“, pasak Hocarto, ir savo pirmtaką paverčia atnašavimo ar kerų auka. Štai kodėl iš pradžių Kaneoneo požiūris į Cooko laivus buvo dviprasmis: tarkime, vadas pasirodė tik ketvirtą dieną, o paprasti žmonės tai buvo padarę jau seniai. Kaneoneo elgesį atkartojo ir kiti svarbūs vadai vėlesniais dešimtmečiais: ne sykį jie prisiartindavo prie laivų keliomis dienomis vėliau nei paprasti žmonės ir su tuo pačiu dviprasmišku orumo bei apdairumo deriniu. Kalbant apie Kaneoneo, – kai jis pagaliau įlipo į laivą „Discovery“, jo palydovai leido jam eiti tik iki prietilčio; išsirikiavę apie jį apsauginiu ratu, jie neleido prie jo artyn nieko kito, išskyrus kapitoną Clerke'ą. Mat jei šie svetimšaliai išties buvo dievai, jie kartu buvo ir neabejotini vado varžovai.

Bet vėliau Kaneoneo elgesys, jo neryžtingumas tapo nesutarimų su savo tauta priežastimi. Remiantis tradicinės kultūros kategorijomis, jų konfliktą galima pavaizduoti kaip įprastinių skirtumų tarp paprastų žmonių ir švento vado vektorių. Vadui buvo teikiama pirmenybė ne tik santykiuose su dievišku pašaliečiu. Pirmas jis buvo visur: pirmagimis, pirmasis, kuris skelbia karą arba taiką, tas, kuris atitinkamomis aukomis pradeda žemės ūkio metus ir surenka pirmųjų vaisių duoklę. Pagrindinis polineziečių hierarchijos principas *pirmumas* yra tai, kas politinį visuomenės funkcionavimą sulygina su kūrybine dievo veikla. Ir nors dėl Kaneoneo pirmumo pretenzijų tarp jo ir paprastų žmonių kilo aršių nesutarimų, vis dėlto privilegijuoti vado ryšiai su dievais visada

išlaikomi, paaukojant atsidūrusius už įstatymo ribų, t. y. pažeidusius karaliaus tabu, žmones.

Keletą dešimtmečių po lemtingo Cooko vizito havajiečių vadai ir prastuomenė, vyrai ir moterys, medžiaginės prekės ir ritualiniai tabu – visi kartu buvo įtraukti į mainų su europiečiais procesą, ir šitai pakeitė įprastas jų reikšmes bei santykius. O funkciniai perkainojimai visada pasireiškia kaip loginiai tradicinių sąvokų papildai. Svarbiausia pradinės padėties struktūra – ja remiantis, vadai skyrėsi nuo savo tautos taip pat, kaip europiečiai skyrėsi nuo havajiečių apskritai – virto asmens tapatumo atitikmeniu; iš to kilo tam tikras politinės ekonomikos pobūdis. Vadai sąmoningai ėmė mėgdžioti Europos galinguosius ir kartu perėmė europietišką kasdienio išlaidų reguliavimo stilių. Garsusis Kamehameha, salyno užkariautojas 1793–1810 m., niekada nepraleisdavo progos keliaujančių pro šal europiečių lankytojų paklausti, ar jis negyvenąs „visai kaip karalius Jurgis". Jau 1793 m. trys svarbiausi havajiečių vadai savo sūnus ir įpėdinius buvo pavadinę „karaliumi Jurgiu" (Bell, 1929: 64). Devyniolikto amžiaus pradžioje tapatinimasis su iškiliomis europiečių asmenybėmis Havajuose tapo elitine mada. Paskaitykime, ką pasakoja amerikietis pirklys apie havajiečių diduomenės susirinkimą 1812 m.:

> Šių varžybų metu aš pastebėjau Billy Pittą, George'ą Washingtoną ir Billy Cobbetą kuo familiariausiai vaikštinėjančius drauge... tuo tarpu kitos grupės vidury taip pat draugiškai vienas su kitu bendravo Charley Foxas, Thomas Jeffersonas, Jamesas Madisonas, Bonnepartas ir Thomas Paine'as (Cox, 1832: 44).

Be to, tais metais Maui gubernatorius buvo Coxas (kitaip dar vadinamas Kahekili Ke'eaumoku), o Hawai'i gubernatoriumi netrukus tapo Johnas Adamsas (dar žinomas kaip Kuakini); savo ruožtu jau minėtas Billy Pittas (Kalaimoku) buvo karalystės „prem-

jeras". Maždaug tuo periodu, kuris išsiskyrė pelninga prekyba sandalmedžiu, tarp havajiečių aristokratų prasidėjo įtemptos varžybos dėl statuso. Jos įgavo demonstratyvaus prabangių užsieninių prekių vartojimo pobūdį, bet *mana* tada tradiciškai buvo siejama su dangiško spindesio stiliumi. Pagrindinė prekė buvo prabangūs drabužiai, o mados keitėsi beprotiškai greitai; kaip, sielvartaudamas dėl beprasmio šilkinių audinių krovinio, – tokias prekes praeitais metais jau buvo atgabenęs kitas laivas, – pasakė vienas Bostono pirklys, vadai siekė įsigyti tai, „ko jie niekad anksčiau nebuvo matę".[3] Netrukus geriausių Kinijos ir Naujosios Anglijos audinių kalnai be naudos stirksojo ir puvo vadų sandėliuose ir galiausiai buvo suversti į vandenyną.

Tačiau paprastų žmonių teisė naudotis rinkos privalumais buvo griežčiausiai apribota, netgi kalbant apie praktiškas ir namų ūkio prekes. Jų produktai patekdavo į europiečių rinką kaip mokesčiai ar duoklė, kurią, remdamiesi kvazitradicinėmis giminystės linijomis, surinkdavo vadai; jie disponuodavo šiomis prekėmis kaip savomis. Ankstyvoji prekybos geležimi istorija parodė, kad esama valdžia galėjo organizuoti prekybą, siekdama patenkinti savo pačios reikmes ir nepaisydama prastuomenės poreikių. Dešimtojo aštuoniolikto amžiaus dešimtmečio viduryje valdantieji vadai turėjo apsčiai geležies įrankių ir nė nežvilgtelėdavo į kitus kirvius, taigi europiečių pirkliai daugiausiai dėmesio ėmė skirti muškietoms ir audiniams – vadų valdžios priemonėms ir ženklams, ir tai įvyko gerokai anksčiau, nei išseko žmonių poreikis ar galimybės naudoti geležį gamybos reikmėms. Netgi 1841 m.

[3]Šitaip teigiama viename pirklio Jameso Hunnewello laiške kompanijai J. P. Sturgis&Co, 1829 m. gruodžio 30-oji (Hunnewell Papers). Be Bakero bibliotekoje saugomų Hunnewello dokumentų ir kitų pirklių dienoraščių, nemažai medžiagos apie šio sandalmedžio periodo amerikiečių prekybą galima rasti Johno C. Joneso arba Marshallo ir Wildeso laiškuose, saugomuose Houghtono bibliotekoje Harvarde. Puikias aštuoniolikto amžiaus pabaigos ir devyniolikto amžiaus pradžios Havajų ekonominės istorijos santraukas pateikia Bradley (1968 [1943]) ir Morganas (1948).

vienas Amerikos misionierius Hawai'i saloje pastebėjo, kad jo apskrityje dailidės dar vis stokojo įrankių – beveik visi jie priklausė vietiniams vadams (Forbes, 1842: 155). Tuo metu paprastų žmonių pasipriešinimas jau buvo sumenkęs ir virtęs kūrybingu skatologinio pobūdžio metaforos vartojimu – Waialua prastuomenė O'ahu saloje ožių išmatas maišė su grūstu augalu *Calocasia esculenta,* ir tai buvo duoklė savo valdančiam vadui (Emersonas to Chamberlainui: 1835 m. spalio 19-oji). Galima sakyti, kad tradicinė havajiečių kultūra buvo išsaugota, pasitelkus loginę inversiją, nes išmatos yra neigiamas maistas – taigi atitinkamas atlygis už tą *aloha,* kuria vadai apipylė savo tautą.

Rimtas pasipriešinimas buvo seniai pasibaigęs. Jį nuslopino įvairių vadų tabu taikymas – šis procesas baigėsi tabu reikšmės perkainojimu, kurį galima sieti su atsirandančiais klasiniais skirtumais (plg. Sahlins, 1981). Kažkada vadai pradėjo naudoti tabu, siekdami sureguliuoti prekybą su europiečiais – taip ritualinius tikslus papildė praktiniai tikslai, kuriuos buvo galima pateisinti senosiomis vadų viršenybės prasmėmis bei funkcijomis. 1795–1819 m. didysis Kamehameha reguliariai įvesdavo prekybos su europiečių laivais laiko ir sąlygų apribojimus; jis siekė užkirsti kelią prastuomenės prekybai, arba, kitaip sakant, norėjo, kad politinio ir aristokratų vartojimo poreikiams būtų garantuota pirmenybė eilinių žmonių domėjimosi namų ūkio prekėmis atžvilgiu. Šiuo atveju tabu sąvoka, reiškianti paskirtus dievui daiktus, buvo logiškai išplėsta tiek, kad įvyko jos funkcinė transformacija. Tabu laipsniškai tapo materialinės ir nuosavybės teisės ženklu. Galutinį tabu pavidalą galime išvysti Hawai'i saloje ir šiandien – ten yra daugybė ženklų, ant kurių parašytą KAPU – „įeiti draudžiama".

Kamehameha ir kitų vadų taikomi prekybai tabu reiškė, kad šventieji draudimai, kurie paprastiems žmonėms žadėjo dievišką malonę (jei jų buvo laikomasi), dabar tiesiogiai prieštaravo visuotinei gerovei. Taigi, kaip teigiu studijoje *Historical Metaphors,*

eiliniai havajiečiai nedvejodami pažeidinėjo įvairiausius tabu ir daugiau ar mažiau ignoravo esamą valdžią. Paprastos moterys laužė ritualinius tabu, kurie draudė joms peržengti namų slenkstį, ir leidosi į meilės nuotykius su europiečių laivų įgulų nariais. Ši aistringa prekyba netrukus virto svarbiu žmonių amatu, leidžiančiu išsyk apeiti žynių tabu ir nepaisyti vadų verslo. O kai eiliniai vyrai suprato, kad tabu pažeidinėjimas jiems toks pats naudingas kaip ir jų moterims, žlugo jų kaip moterų priešingybės sakralinis statusas. Mat ankstesniais laikais pagal šeimos kulto tradicijas vyrai buvo moterims tabu tokiu pat būdu, kaip vadai buvo tabu paprastiems žmonėms. Iškilęs virš rango skirtumų, tabu šiuo požiūriu negalėjo tapti išimtine vadų valdžios privilegija. Veikiau jis bylojo apie visos visuomenės priskyrimą vadų luomui, nors ir remiantis pavaldumo principu. Bet dabar didėjantis klasinis susiskaldymas pakoregavo senąjį tabu santykį, ir ypač išryškėjo radikali valdančių vadų ir paprastų žmonių priešpriešа – vienoje pusėje atitinkamai atsidūrė tabu, o kitoje – *noa,* arba „laisvi" nuo apribojimų. Tai tikra struktūrinė transformacija, naujas pragmatinis kategorijų apibrėžimas, kuris pakeičia ryšius tarp jų. Nuo šiol tabu sakralizavo vien klasės skirtumus lyties sąskaita.

SIMBOLINIO GYVENIMO FENOMENOLOGIJA

Taigi, mano manymu, šioje „audroje vandens stiklinėje", kilusioje pietinėje Ramiojo vandenyno dalyje, rasime kai ką daugiau nei galimą istorijos teoriją. Čia aptiksime ir pamatinių vakarietiškų skirčių, pagal kurias paprastai suvokiama kultūra, kritiką; tarp šių skirčių galime paminėti, tarkime, numanomą istorijos ir struktūros arba stabilumo ir kaitos priešpriešą. Savo pačių vietinėje tautosakoje, lygiai kaip ir akademiniuose socialiniuose moksluose, mes nuolatos vartojame tokias materializuotas dichotomijas,

siekdami padalyti antropologijos objektą. Man nebūtina jums priminti, kad istorijos ir antropologijos priešprieša antropologijoje buvo puoselėjama nuo Radcliffe'o-Browno ir funkcionalizmo suklestėjimo laikų, o ne taip seniai ją patvirtino Saussure'o įkvėptas struktūralizmas. Tačiau šis trumpas havajiečių pavyzdys rodo, kad nėra fenomenalaus pagrindo, – o ką jau kalbėto apie kokį nors euristinį pranašumą, – istoriją ir struktūrą laikyti nesuderinamomis alternatyvomis. Havajiečių istorija visais atžvilgiais grindžiama struktūra, tai – sistemiškas atsitiktinių aplinkybių klasifikavimas, o havajiečių struktūra savo ruožtu pasirodė besanti istoriška.

O ką tada galima pasakyti apie stabilumo ir kaitos priešpriešą? Vėlgi Vakaruose manoma, kad šie du dalykai yra priešybės – loginė ir ontologinė. Kultūriniai rezultatai identifikuojami kaip tiesiogiai susiję su praeitimi arba nesusiję su ja, tarsi tai būtų pakaitinės fenomenalios tikrovės rūšys. Šis skirtumas turi gilias šaknis, jis būdingas daugeliui elementarių kategorijų, kuriomis grindžiama visuotinė išmintis: statiška vs dinamiška, buvimas vs tapsmas, padėtis vs veiksmas, būsena vs procesas ir – argi neturėtumėm to įtraukti? – daiktvardis kaip priešingybė veiksmažodžiui. Nuo čia – tik nedidelis loginis žingsnis iki istorijos painiojimo su kaita, tartum struktūros išlikimas laike (prisiminkime *pensée sauvage*) nebūtų irgi istoriškas. Bet vėlgi havajiečių istorija tikrai nėra vienintelis pavyzdys, jie norime parodyti, kad kultūra veikia kaip stabilumo ir kaitos, praeities ir dabarties, diachronijos ir sinchronijos *sintezė*.

Kiekviena praktinė permaina kartu yra ir kultūros atgaminimas. Taip, tarkime, havajiečių vadų institucija, įtraukdama į savo sudėtį užsienio asmenybių atributus ir materialias priemones, atgamina kosminį vado kaip dangiškos būtybės iš Kahiki statusą. Šioje hierarchijos mito praktikoje polineziečių *ariki*, karališkos kilmės pirmagimis, „gimė tada, kai buvo sukurtas pasaulis"; arba, kalbant tiksliau apie Hawai'i atvejį, jo gyvenimas yra kūrimas

(Koskinen, 1960: 110; plg. skyrių 4). Būdami tikri dėl savo kosmologinių privilegijų, havajiečių vadai kapitono Cooko atvykimą galėjo susieti su savo pačių mitopraktiniais principais.

Tad kuo labiau daiktai liko tokie patys, tuo labiau jie keitėsi, nes kiekvienas toks kategorijų atgaminimas yra skirtingas. Kiekvienas kultūros atkūrimas yra pokytis tiek, kiek naujo empirinio turinio veikloje įgyja kategorijos, pagal kurias tvarkomas esamas pasaulis. Havajiečių vadas, kuriam Anglijos „karalius Jurgis“ yra dangiškos *mana* modelis, jau nebe tas pats vadas, kitokie tampa ir jo santykiai su savo tauta.

Mano įsitikinimu, šis simbolinis istorijos dialogas, dialogas tarp paplitusių tradicinių kategorijų ir suvoktų kontekstų, tarp kultūrinės prasmės ir praktinės referencijos, verčia suabejoti daugeliu sustabarėjusių priešpriešų, pagal kurias mes paprastai suvokiame tiek istoriją, tiek kultūros tvarką. Turiu omenyje ne tik stabilumą ir kaitą, arba struktūrą ir istoriją, bet ir praeitį kaip radikaliai besiskiriantį nuo dabarties dalyką, sistemą vs įvykį ar net infrastruktūrą, priešinamą su superstruktūra. Taigi aš siūlau, jei neprieštarausite dėl mano pusiau filosofinio nukrypimo, tam tikros naivios simbolinio veiksmo fenomenologijos, kritiškai patyrinėti šias sudaiktintas skirtis ir pamėginti atrasti tikresnę jų sintezę.

Problema yra kultūrinių sąvokų ir žmogaus patirties santykis, kitaip dar ją galime pavadinti simbolinės referencijos problema – mums neaišku, kokiu būdu kultūrinės sąvokos aktyviai naudojamos, siekiant priversti pasaulį suktis. Galiausiai ginčijamas klausimas yra struktūros buvimas *istorijoje* ir pačia *istorija*. Bet aš pradėsiu nuo paprastesnių dalykų ir pateiksiu porą elementarių pastabų – jos nei naujos, nei mano paties atradimas. Pirmoji – tai pagarbos nusipelnęs Boas principas, kad „reginti akis yra tradicijos organas...“ Žmogaus socialinė patirtis – tai konkrečių perceptų įvaldymas, remiantis bendromis sąvokomis, žmonių ir jų egzistencijos objektų klasifikavimas pagal tam tikrą kultūrinių katego-

rijų schemą, kuri niekada nėra vienintelė įmanoma, bet šiuo atžvilgiu – sutartinė ir istoriška. Antrasis teiginys yra tas, kad įprastinių sąvokų naudojimas empiriniuose kontekstuose kultūrines reikšmes padaro priklausomas nuo praktinių perkainojimų. Susidūrusios su pasauliu, kuris turi savo dėsnius, pasauliu, egzistuojančiu savyje ir potencialiai nepaveikiamu, tradicinės kategorijos transformuojamos. Bet nors ir teigiame, kad pasaulis gali lengvai sujaukti tam tikros žmonijos grupės aiškinamąsias schemas, niekas juk negarantuoja, jog protingi asmenys su savo ketinimais, socialiniais interesais ir biografijomis egzistuojančias kategorijas naudos pagal iš anksto nustatytas taisykles. Šį dvigubą atsitiktinumą aš vadinu funkcionuojančių kategorijų rizika.

Bet svarbiausia – kutūros tęstinumas veikloje: reginti akis yra tradicijos organas. Šitaip man tenka prabilti apie ilgą filosofinę tradiciją, pradėtą Kanto ir tęsiamą Saussure'o bei Whorfo kalbotyroje, taip pat socialinėje Franzo Boas ir Lévi-Strausso antropologijoje. Visi šie (be kitų) tyrinėtojai mokė, kad žmonių patirtis, ypač perduodama diskursu, siejama su įvykių suvokimu, remiantis *a priori* sąvokomis. Rėmimasis pasauliu yra klasifikacijos veiksmas, kurio metu realijos surūšiuojamos į sąvokas, atsižvelgiant į empirinių ženklų ryšį su kultūriniais tipais. Mes pažįstame pasaulį kaip loginius kultūrinių klasių pavyzdžius: „Kapitonas Cookas yra dievas". Tai nereiškia, kad mums „reikia" klasifikuoti, kaip manė kai kurie tyrinėtojai. Formali klasifikacija yra esminė simbolinės veiklos sąlyga.

Arba, kaip teigia Walkeris Percy (1958: 138), simbolinis sąmonės pobūdis grindžiamas percepto ir koncepto jungimu į porą – šio proceso metu percepcijos objektai tampa suprantami mums patiems ir yra perduodami kitiems. „Kiekvienas sąmoningas suvokimas, – sako Percy, – yra atpažinimo, poravimo pobūdžio, tai reiškia, kad objektas atpažįstamas kaip toks, koks jis yra... nepakanka pasakyti, kad kas nors suvokia ką nors; jis ar ji suvokia ką

nors kaip *esantį kuo nors.*" – Jis [Cookas] yra dievas." Bet tada atpažinimas yra tam tikros rūšies atpažinimas: įvykis įtraukiamas į iš anksto egzistuojančią kategoriją, ir istorija dalyvauja dabartiniame veiksme. Kapitono Cooko įsiveržimas iš už horizonto buvo iš tiesų neturintis precedento įvykis, niekada anksčiau neregėtas. Tačiau tokiu būdu egzistenciškai unikalų dalyką susiedami su tuo, kas konceptualiai pažįstama, žmonės įtvirtina savo dabartį praeityje.

Tas pat nutinka loginėje diskurso struktūroje: pagal tą principą, kaip sakiniai ką nors aprašo arba teigia. Susiedamas tam tikrą detalę (gramatinį veiksnį) su bendresniu tipu (tam tikru veiksmu ar atributu, priskiriamu jam) teiginys atsiskleidžia kaip simbolinės klasifikacijos aktas:

He akua ia.
Dievas jis
„Jis yra dievas".

Veiksniu identifikuojama tam tikra erdvės ir laiko detalė (galimame pasaulyje): „Jis", „Cookas". Predikatu aprašoma, pasitelkus atitinkamas bendrybes: „dievas". Šią loginių tipų hierarchiją diskurso struktūroje pripažino daugelis filosofų. Tarkime, Strawsonas:

> Dviejų terminų, susietų kokiame nors teisingame sakinyje, pozicijos yra atitinkamai referencinė ir predikatinė, jei tai, ką pirmasis terminas žymi ar reiškia, yra to, ką antrasis terminas reiškia, pavyzdys. Apie taip susietus dalykus (arba terminus, kurie juos žymi ar reiškia) galima pasakyti, kad jie priklauso atitinkamai žemesniam ar aukštesniam [loginiam] tipui (Strawson, 1971: 69).

Galime apibendrindami pasakyti, kad nėra tokio daikto kaip „nekalta", tyra percepcija. „Objektyvi reprezentacija, – rašo Cas-

sireris, – yra ne kalbos formavimosi atsparos taškas, bet tikslas, į kurį šis procesas veda... Kalba neateina į išbaigtų objektyvių percepcijų pasaulį, kad paprasčiausiais prie objektų – iš anksto duotų ir aiškiai atskirtų vienas nuo kito – prisegtų „vardus", kurie būtų grynai išoriniai ir sutartiniai ženklai; veikiau ji pati yra tarpininkė objektų formavimosi procese" (1933: 23).

Šie objektų objektyvumo principai tiesiogiai kyla iš Saussure'o mokymo apie „arbitralų" simbolinės schemos pobūdį: tai tam tikras prasmių galimų tolydumų *découpage**, pasaulio segmentaciją referencijos procese leidžiantis laikyti vidinių kalbos santykių tarp ženklų funkcija (lingvistinė vertė). Kultūros kategorijos, iš kurių susidaro patirtis, nekyla tiesiogiai iš pasaulio, jos randasi iš diferencinių santykių simbolinėje schemoje. Prancūzų kalboje skirtumas tarp žodžių *fleuve* ir *rivière* grindžiamas kitokiu upinių objektų skirstymu, nei skirtumas tarp įprastų angliškų paaiškinimų *river* ir *stream,* nes prancūziški terminai, kitaip negu angliški, nurodo ne santykinį objektų dydį, bet tai, ar vandenys įteka į vandenyną, ar ne (plg. Culler, 1977). Panašiai skirtumas tarp „dievo" ir „žmogaus" anglų (ar prancūzų) kalboje nėra toks pats kaip akivaizdus havajiečių *akua* ir *kanaka* nesutapimas, kadangi *kanaka* – „(paprasti) žmonės" – skiriasi dar ir nuo sąvokos *ali'i* – „vadas". Havajiečių kalboje „vadas" ir „dievas" yra panašios sąvokos, skiriant jas nuo „žmonių"; nereiškia dievų ir žmonių skirtumas ir skirtumo tarp dvasių ir mirtingųjų, nes kai kurie mirtingieji (vadai) kartu yra ir dievai. „Tikrovėje" nerasime jokio būtino bet kurios panašios kultūrinės schemos pamato, – taip teigia Stuartas Hampshire'as ir drauge pažymi, kad kai kurie filosofai manė priešingai (1967: 20). Veikiau konkreti kultūrinė schema sudaro galimybes vykti tam tikros visuomenės žmonių referencijos procesui, nors ši schema pagrįsta principiniais skirtumais tarp

---

**pertrūkis, supjaustymas ir pan.* (pranc.) – vert.

ženklų, kurie, kalbant apie ryšį su objektais, niekada nėra vieninteliai įmanomi skirtumai. Arba, kaip teigė paties Saussure'o pirmtakas Michelis Bréalis:

> nėra abejonių, kad kalba žymi daiktus netobulu, netiksliu būdu... Substantyvai – tai ženklai, priskiriami daiktams, jie apima tik dalį *vérité,* kurią galima apimti vardu, ir ta dalis neišvengiamai yra tuo mažesnė, kuo daugiau daiktas turi tikrumo... jei paimsiu tikrą būtybę, objektą, egzistuojantį gamtoje, kalba nepajėgs išreikšti žodžiu visų minčių, kurias tas objektas ar būtybė sužadina sąmonėje (Bréal, 1921: 178–179).

Bréalis kalba apie neišvengiamą kalbos, bet kokios kalbos, ir pasaulio disproporciją: „Mūsų kalbos yra pasmerktos amžinam žodžio ir daikto proporcijos stygiui. Apibūdinimas kartais būna pernelyg platus, kartais – pernelyg siauras“ (*Ibid.*, p. 107). Galime pasakyti, kad visada galioja abu atvejai, kadangi referencijos objektai yra kartu ir konkretesni, ir bendresni nei juos nusakantys apibūdinimai. Objektai kaip žymės (*tokens*) apibrėžtame laike ir erdvėje yra konkretesni nei ženklai kaip sąvokinės kategorijos ar klasės. Kita vertus, daiktai yra bendresni nei jų apibūdinimai, nes pateikia (patirtiniu būdu) daugiau ypatybių ir ryšių, nei atrenka ir įvertina bet koks ženklas. Iš čia randasi gerai žinomas principas: neįmanoma išsemti jokio objekto aprašymo.

Taigi ženklas kaip prasmė referencijos procese tampa dvigubai arbitralus: tai kartu ir santykinė segmentacija, ir atrankinė reprezentacija. O remiantis arbitralia ženklo prigimtimi, galima teigti, kad kultūra – pagal savo pačios prigimtį – yra istorinis objektas. Saussure'as, kuris, aišku, pagarsėjo tuo, kad kalbotyroje atskyrė diachroninį ir sinchroninį požiūrį, buvo dar ir pirmasis tyrinėtojas, pripažinęs ir netgi atkakaliai tvirtinęs, jog kalbos sistema – visiškai istorinė. Ji istorinė todėl, kad yra arbitrali, todėl,

kad ji ne paprasčiausiai atspindi egzistuojantį pasaulį; priešingai – klasifikuodama egzistuojančius objektus pagal iš anksto egzistuojančias sąvokas, kalba ignoruotų esamo momento ypatybes. Nuošaly liktų ir tuometinių objektų totalumas, ir ypatingumas. Tad galima sakyti ir priešingai – kalbos sistema yra arbitrali todėl, jog ji – istoriška. Ji atpažįsta dabartį, kad ir kokia ši yra „iš tikrųjų", kaip praeitį. Kai kurių kultūros tvarkų, vadinamų „beistorėmis", paradoksas yra tas, kad jos atkakliai laikosi radikalaus *approche historicisante du monde** (šią frazę pasiskolinau iš Délivré [1974]). Mes įsitikinome, kad Cookas havajiečiams jau buvo tapęs tradicija dar prieš tapdamas faktu.

Kita vertus, empirinės realijos su visa savo specifika niekada neatitiks mito, – lygiai taip pat ir Cookas kaip žmogus neatitiko to aukšto statuso, kurį jam priskyrė havajiečiai. Šitai paskatina mus prabilti apie antrąjį bendrą mūsų paraštinių pamąstymų apie elementarias simbolinio gyvenimo formas klausimą – apie kultūrinės veiklos riziką, kuri yra referencijos procese kategorijoms kylantis pavojus. Veikloje žmonės savo sąvokas ir kategorijas nurodomaisiais ryšiais susieja su pasauliu. Tokie referenciniai veiksmai, be visuotinai pripažintos ženklų prasmės, priverčia funkcionuoti ir kitus jų apibrėžimo veiksnius, būtent esamą pasaulį ir žmones, apie kuriuos kalbama. Taigi *praxis* yra rizika, gresianti ženklų prasmei kultūroje, kokia ji yra sukurta, – būtent todėl, kad prasmė, funkcionuojanti kaip referencija, yra arbitrali. Turėdamas savo paties savybes pasaulis gali pasirodyti esąs nesuvaldomas. Jis be jokio vargo gali ignoruoti tas sąvokas, kuriomis yra aprašytas. Žmogaus simbolinis ambicingumas tampa didžiu lošimu su empirinėmis realijomis. Lošiant jį rizikuojama, kad referencinė veikla, *a priori* sąvokas tapdinant su išoriniais objektais, gali sukelti kažkokius *nenumatytus* efektus, kurių ne-

---

**istoricistinis požiūris į pasaulį* (pranc.) – vert.

įmanoma ignoruoti. Be to, kadangi veikloje dalyvauja mąstantis subjektas (arba subjektai), susiję(s) su ženklu kaip tarpininkai(as), kultūros schemai kyla dvigubas pavojus – tiek subjektyviu, tiek objektyviu atžvilgiu. Subjektyviu, nes žmonės naudoja ženklus, turėdami savo interesų ir sumanymų; objektyviu, nes reikšmei kyla pavojus visatoje, kuri visiškai pajėgi paneigti simbolines sistemas, skirtas ją aprašyti.

Taigi objektyvi rizika slypi žodžių ir daiktų disproporcijose. Kiekvienas kultūrinių sąvokų realizavimas esamame pasaulyje priverčia jas paklusti tam tikram situaciniam apibrėžimui. Būtent šį reiškinį mes esame apibūdinę kaip funkcinį ženklų perkainojimą; tarkime, taip buvo perkainotas havajiečių tabu. Mat ženklai, tokie kaip „tabu", yra liūdnai pagarsėję daugiareikšmiškumu: kaip virtualūs arba visuomenėje apskritai jie turi daugelį įmanomų reikšmių. Tačiau kai „tabu" aktualizuojamas, kai juo rizikuojama tam tikrame kontekste, tokiame kaip prekybos reguliavimas, jis apibrėžiamas tam tikra pasirinkta prasme. Viena reikšmė iškeliama į pirmą vietą, paverčiama svarbiausia iš visų įmanomų reikšmių. Tuo pačiu metu nurodomos konkrečios detalės, kurios nėra tokios pačios kaip visais kitais atvejais. Taigi „semantinio lauko" struktūra pertvarkoma (plg. Lyons, 1977, 1: 250 f.). Tabu idėja buvo įkūnyta kaip prekybos ir nuosavybės teisė; tai prasmė, kurią be vargo galima paversti bendra ją primetančių žmonių galia; tai savo ruožtu paveikia šių asmenų ir jų galių apibrėžimus bei ryšius. Taigi „tabu" atsiranda iš veiklos su tam tikra empirine liekana. Idėją prislegia pasaulio našta.

Subjektyvią riziką kelia savo asmeninių sumanymų turinčių, veikiančių subjektų galimas ženklų koregavimas. Prieštaravimas randasi iš neišvengiamo skirtumų tarp ženklo vertės simbolinėje sistemoje, t. y. jo semantinių ryšių su kitais ženklais ir vertės jį naudojantiems žmonėms skirtumų. Kultūros sistemoje ženklas turi koncepcinę vertę, nustatytą pagal skirtumus nuo kitų ženklų; tuo

tarpu veikloje ženklas apibrėžiamas ir kaip „interesas“, kuris yra jo instrumentinė vertė veikiančiam subjektui. Prisiminkime, kad žodis „interesas“ yra kilęs iš lotyniškos beasmenės konstrukcijos *inter est,* kuri reiškia „yra skirtumas“. O kadangi suinteresuotumas kuo nors yra skirtumas, atsirandantis kam nors, Saussure'as analogišku būdu ir kitu lygmeniu ženklą apibrėžė kaip koncepcinę vertę. Kaip sąvoka ženklas apibrėžiamas, remiantis jo diferenciniais santykiais su kitais ženklais. Sąvokos „mėlyna“ reikšmė apibrėžiama, remiantis kito žodžio, tarkime, „žalia“, buvimu kalboje. Jeigu – ši taisyklė galioja daugelyje natūralių kalbų – nebūtų „žalia“, žodis „mėlyna“ (arba „pilka“) turėtų didesnį sąvokinį ir referencinį diapazoną – jis apimtų ir tą sferą, kurią mes vadiname „žalia“. Tas pats galioja ir kalbant apie Dievą Tėvą, piniginį banknotą, motinystę ar nugarinę – visi šie dalykai turi koncepcinę prasmę, priklausančią nuo jų diferencinės vietos bendroje tokių simbolinų objektų schemoje. Kita vertus, simbolinis objektas reprezentuoja skirtingus įvairių asmenų interesus pagal savo vietą jų gyvenimo schemoje. „Interesas“ ir „prasmė“ yra du to paties dalyko aspektai, tai ženklas, atitinkamai susijęs su asmenimis ir kitais ženklais. Tačiau mano suinteresuotumas kuo nors nėra tas pats, kas to ko nors prasmė.

Saussure'o lingvistinės vertės apibrėžimas mums padeda išreikšti mintį, nes jis grindžiamas analogija su ekonomine verte. Penkių frankų monetos vertė apibrėžiama, remiantis skirtingais objektais, į kuriuos ją galima išmainyti (tarkime, duoną ar pieną), ir kitais piniginiais vienetais, su kuriais ją galima palyginti – vienas frankas, dešimt frankų ir t. t. Atsižvelgiant į šiuos ryšius, visuomenėje ir nustatoma penkių frankų vertė. Tačiau ši bendra ir tariama prasmė nėra penkių frankų vertė *man.* Man ji pasireiškia kaip specifinis interesas arba instrumentinė vertė, ir tai, ar aš už tuos pinigus nusipirksiu pieno ar duonos, atiduosiu juos ar padėsiu į banką, priklauso nuo mano konkrečių aplinkybių ir tikslų.

Koncepcinė vertė, realizuojama asmens, įgyja intencinės vertės, kuri gali skirtis ir nuo konvencinės objekto vertės.

Ženklas, kuriuo rizikuojama veikloje, yra pavaldus kitos rūšies determinacijai: žmogaus sąmonės ir sumanumo procesams. Nebebūdama atsieta nuo konkretaus pavidalo ar virtuali semiotinė sistema, reikšmė susyja su pirminėmis žmogiškomis savo sukūrimo galiomis. Nėra jokio pagrindo manyti, – nors manymas yra tam tikrų kalbinio reliatyvizmo formų *a priori*, – kad tokios kūrybinės galios suspenduojamos, kai žmonės jau turi kultūrą. Priešingai – veikloje ženklai įtraukiami į įvairias logines operacijas, tokias kaip metafora ar analogija, jie priklausomi nuo intencinių ir ekstensinių performulavimų, reikšmės specializacijų ar apibendrinimų, perkėlimų ar pakeitimų – beje, nederėtų pamiršti ir kūrybinių „nesusipratimų“. Ir kadangi ženklai žmonių pagal jų interesus yra naudojami tam tikruose planuose – taigi yra pavaldūs laikiniams implikacijos, o ne paprasčiausiai vienalaikiams kontrasto santykiams – jų vertėms kyla pavojus ir – taip sakant – sintagminiu, ir paradigminiu požiūriu. Tokie suinteresuoti vartojimo būdai nėra paprasčiausiai netobuli – turint omeny platoniškuosius ir kultūrinius idealus; jie – potencialiai išradingi. Mes aptarėme, kaip havajiečių vadai atpažindavo savo tradicinę *mana* įmantriose europiečių pirklių prekėse, bet nekreipdavo dėmesio į ne tokius dailius daiktus ar buities reikmenis. Prekeivių siūlomos prekės būdavo išperkamos pagal vadų savivoką. Dėl dangiškojo puikumo metaforos, kurios logikos pamatas glūdėjo tradicinėje kultūroje (bet esamoje situacijoje ją atrasti padėjo tam tikros intencijos), *mana* reikšmė pasikeitė.

ANTITEZĖ IR SINTEZĖ

Turint omeny šiuos fenomenologinius samprotavimus, galima padaryti tam tikras kritines išvadas apie prokrustiškas akademinės išminties dichotomijas.

Tam tikrose struktūralizmo pakraipose istorija ir struktūra yra antinomijos; manoma, kad viena paneigia kitą. Tačiau – kalbant apie simbolinės veiklos prigimtį – diachroniją ir sinchroniją sieja neišardoma sintezė. Simbolinė veikla yra dvigubas junginys, kurį sudaro neišvengiama praeitis ir nepamainoma dabartis. Neišvengiama praeitis – todėl, kad sąvokos, per kurias randasi ir yra perduodama patirtis, kyla iš visuotinai pripažintos kultūrinės schemos. Nepamainoma dabartis – dėl pasaulinio bet kokio veiksmo unikalumo: prisiminkime Heraklito nusakytą skirtumą tarp unikalaus upės (ar *fleuve*) patyrimo ir jos vardo. Šis skirtumas grindžiamas tam tikrų veiksnių ir jų empirinių kontekstų nepamainomumu – jie niekada nėra visiškai tokie pat kaip kiti veiksniai ar situacijos. Į tą pačią upę dukart neįbrisi. Būdami atsakingi už savo veiksmus, žmonės tampa savo pačių sąvokų autoriais; tai yra jie prisiima atsakomybę už tai, ką kultūra su jais padarė. O kadangi dabartyje visada egzistuoja praeitis, *a priori* interpretacijos sistema, egzistuoja ir „gyvenimas, kuris geidžia savęs“ (kaip sako Nietzsche). Turbūt šitai turi omeny Roy Wagneris (1975), kalbėdamas apie „kultūros išradimą“: tai tam tikra empirinė reikšmės moduliacija, kuri suteikiama kultūros sąvokoms, kai jos realizuojamos kaip asmeniniai planai.

Vėlgi būtina atkakliai laikytis požiūrio, kad galimybė, jog dabartis peržengs praeities ribas ir tuo pat metu liks jai ištikima, priklauso ir nuo kultūrinės tvarkos, ir nuo praktinės padėties. Tik iš pradžių egzistuoja visi *approches historicisantes du monde* laipsniai. Kalbant apie indėnų hopių atvejį, kaip teigia Whorfas, gramatiniu atžvilgiu neteisinga manyti, kad „rytojus yra kita die-

na“: tai tiesiog ta pati diena, pasenusi ir sugrįžusi. Be to, egzistuoja socialinė sistema. O socialinėse sistemose egzistuoja diferencinės jėgos. Mes įsitikinome, kad Havajuose, kad ir kokią interpretaciją paprasti žmonės taikė kapitonui Cookui, žyniai ir vadai negalėjo vien tik realizuoti savo nuomones per ritualus, bet vertė ir prastuomenę atiduoti materialinę duoklę tokioms nuomonėms. Viskas, kas buvo pasakyta apie herojines valstybes (skyrius 1), byloja apie diferencinę esamos valdžios kompetenciją – remiantis ja, galima apibendrinti asmenines jos atstovų inovacijas. Giddensas (1976) veiklos dialogą („struktūraciją“) apibendrina, „struktūros dualumą“ apibūdindamas kaip iš anksto egzistuojančią sąvoką ir nenumatytą padarinį – jis nepamiršta, beje, ir valdžios atstovų *numatytų* padarinių. Fenomenologija, apie kurią diskutavome, liks „naivi“ tol, kol nepripažins, kad simbolinė veikla yra tiek komunikacinė, tiek konceptuali – tai socialinis faktas, naudojamas kitų planuose ir interpretacijose. Taigi vėl grįžtame prie „konjunktūros struktūros“ – situacinės kultūros kategorijų sociologijos ir motyvacijos, kurią ji suteikia referencijos pavojams ir prasmės inovacijoms. Kitaip negu bet kokia fenomenologinė redukcija, visavertė antropologinė praktika negali nepaisyti to fakto, kad apibrėžta praeities ir dabarties sintezė yra susijusi su kultūrine tvarka kaip specifinėje konjunktūros struktūroje pasireiškiąs reiškinys.

Be to, kaip parodė havajiečių pavyzdys, – prisiminkime jų visuotinę pasaulio istorizaciją, – nėra jokio pagrindo radikaliai priešinti stabilumą ir kaitą. Kiekvienas faktinis kultūros idėjų panaudojimas yra tam tikras jų atgaminimas, bet kiekviena tokia referencija kartu yra ir diferencija. Šiaip ar taip, mes žinome, kad keisdamiesi daiktai turi išsaugoti tam tikrą tapatybę, antraip pasaulis virstų pamišėlių namais. Sauassure’as šį principą išreiškė taip: „Bet kokioje permainoje svarbiausia tai, kad išlieka senasis turinys; praeities nepaisymas yra tik santykinis. Štai kodėl per-

mainos principas girndžiamas tęstinumo principu“ (1959: 74). Tačiau kai kuriose antropologijos atmainose, taip pat liūdnai pagarsėjusiuose istorijos tyrinėjimuose mes išskiriame tam tikras permainas kaip ypač savitas ir vadiname jas „įvykiais“, priešindami su „struktūra“.

Tai iš tiesų žalinga skirtis – struktūra ir įvykis. Sakykime, vien dėl tokios palyginti trivialios priežasties, kad visa struktūra ar sistema fenomenaliu požiūriu yra „įvykinė“. Kaip reikšmingų ryšių tarp kategorijų visuma kultūros tvarka yra tik virtuali. Ji egzistuoja vien *in potentia*. Taigi bet kokios specifinės kultūros formos reikšmė yra visi įmanomi jos panaudojimai bendruomenėje kaip visumoje. Bet ši reikšmė realizuojama *in presentia* tik kaip kalbos ir veiklos įvykiai. Įvykis yra empirinė sistemos forma. Priešingas teiginys, kad visi įvykiai kultūros atžvilgiu – sistemingi, svarbesnis. Įvykis iš tiesų yra reikšmingas atsitikimas, ir *kaip reikšmė* jis (jo egzistencija ir įtaka) priklauso nuo struktūros. „Įvykiai ne tiesiog ima ir nutinka, – sako Maxas Weberis, – jie turi reikšmę ir nutinka dėl tos reikšmės.“ Arba, kalbant kitais žodžiais, įvykis nėra vien tik bet koks atsitikimas pasaulyje; tai – *ryšys* tarp tam tikro atsitikimo ir esamos simbolinės sistemos. Ir nors kaip atsitikimas įvykis turi savo „objektyvias“ ypatybes ir motyvus, kylančius iš kitų pasaulių (sistemų), jį realizuoja ne šios ypatybės *kaipo tokios*, bet jų reikšmė, apibrėžta tam tikroje kultūrinėje schemoje. Įvykis – tai suprastas atsitikimas, o interpretacijos skiriasi.

Prisiminkime darsyk anglų išaukštinimą Havajuose ir tai, kaip jie galiausiai neteko tokios malonės. Kapitonas Cookas išties buvo didis žmogus (bent jau mes taip manome), bet jo laivų pasirodymas vienoje iš Havajų įlankų nebuvo koks nors tikrai dieviškas dalykas, – jei nekalbėsime apie tai, kad havajiečiams jis reiškė Lono, senojo tautos ir derlingumo dievo, sugrįžimą. Štai kodėl Kealakekua įlankoje 1779 m. Cooką pasitiko džiūgaujanti dešimttūkstantinė minia. Retai kada šitaip būdavo sutinkami kolonistai.

Kita vertus, kai havajiečių moterys pradėjo gyventi ir valgyti su įgulos nariais Cooko ar Vancouverio laive, svetimšalių dieviškumu buvo smarkiai suabejota. Betgi valgymas su moterimis nėra kuo nors iš esmės nedieviškas – išskyrus tai, kad havajiečių sistemoje tai suteršia vyrus ir sugriauna jų tabu. Taigi įvykių neįmanoma suprasti, neatsižvelgiant į jiems priskiriamas vertes – tai reikšmė, kuri paprasčiausią atsitikimą paverčia lemtinga konjunktūra. Tai, kas vienam gali pasirodyti esminis įvykis, kitam bus paprasčiausias pasimatymas pietų metu. Tad čia mes sąžiningai atskiriame sistemą ir įvykį per herojinius akademinės teorijos aktus, o žmonių simbolinis faktas yra toks – nėra įvykio *sans** sistemos.

Akivaizdu, kad dvi tarpusavyje susijusios antropologinės (ar istorinės) materializmo ir idealizmo klaidos kyla dėl pastangų susieti prasmingą reikšmę ir pasaulio atsitikimą vienu mechaniniu ir fiziniu priežasties ir padarinio ryšiu. Materializmas reikšmę laiko tiesioginiu objektyvių atsitikimo savybių padariniu. Šitaip neatsižvelgiama į santykinę vertę ar reikšmę, suteiktą tam atsitikimui visuomenės. Idealizmui atsitikimas yra tiesiog jo reikšmės padarinys. Šitaip ignoruojama „tikrovės" našta – jėgos, kurios turi tikros įtakos, nors visada tik tam tikros kultūrinės schemos *atžvilgiu.*

Tas pats pasakytina apie teoriją ir praktiką kaip fenomenines alternatyvas – tai įdaiktintas skirtumas tarp kultūros sąvokų ir praktinės veiklos, kuris pats yra klaidingas praktikoje ir absurdiškas kaip teorija. Visa *praxis* yra teorinė. Ji visada prasideda nuo veikėjų sąvokų ir jų egzistencijos objektų, kultūros segmentacijos ir *a priori* sistemos verčių. Todėl nėra jokio tikro materializmo, kuris nebūtų istoriškas. Taip pasakė Marxas, bet dabartinis madingas marksizmas, suglumintas teorijos ir praktikos priešpriešos, tai paneigtų. Atkreipkime dėmesį į šį Hindesso ir Hirsto teiginį:

**be* (pranc.) – vert.

> Istoriniai įvykiai negali turėti jokio materialaus veiksmingumo dabartyje ir neegzistuoja [joje]. Esamų socialinių santykių egzistavimo sąlygos neišvengiamai nuolatos atkuriamos dabartyje ir egzistuoja joje. Tai ne „dabartis“, kurią mums teikėsi skirti praeitis, bet „esama situacija“... Visa marksistinė teorija, nors ir kokia abstrakti ji būtų, egzistuoja tam, kad taptų įmanoma esamos padėties analizė... Istorinė „esamos situacijos“ analizė neįmanoma (Hindess ir Hirst, 1975: 312).

Tačiau kultūra būtent ir yra esamos situacijos sandara, sukurta, remiantis praeitimi. Tad joje neegzistuoja jokia infrastruktūra be superstruktūros, nes „galutinėje analizėje“ kategorijos, kuriomis apibrėžiamas objektyvumas, pačios yra kosmologinės – havajiečiams britų apsilankymas tapo universalių dimensijų įvykiu, kurio svarbiausios apraiškos buvo sąvokos *mana, atua* (arba „dieviškumas“) ir dangiškoji Kahiki (dvasinių ištakų) geografija. Taigi praktikoje atsirado struktūrinis atitikmuo tarp havajiečių vadų ir įžymių europiečių – drauge ir tie, ir anie tapo havajiečių tautos apskritai priešprieša – ir šitai nulėmė materialios prekybos ir asmeninės tapatybės pobūdį; galime net nesakyti, kad visa tai aiškiai pasireiškė istoriniuose įvykiuose, tokiuose kaip kapitono Cooko ir havajiečių karaliaus varžybos, kurios pasirodė besančios pražūtingos Didžiajam Navigatoriui. *Praxis* atsiskleidė kaip procesas, kurio metu paprastiems žmonėms tapo santykinai užgintos europiečių prekės, ypač tos, kurias havajiečiai siejo su prestižu. Ir šitai leido, tarkime, „Billy Pittui“ Kalaimoku ir „Johnui Adamsui“ Kuakini pramogauti, apsirengus kiniško šilko mantijomis ir europietiškomis liemenėmis, kambriuose, papuoštuose puikaus tikmedžio baldais bei paauksuotais veidrodžiais, valgyti vakarienes iš masyvių sidabrinių indų. Tuo tarpu prastuomenė vis labiau grimzdo į skurdą, iš kurio ji ligi šiol neišbrido. Bet negalima teigti, kad praktika su savo padariniais paprasčiausiai perimama superstruktūros tartum iškreipta materialių realijų sąmonė, pasirodanti isto-

rijos scenoje *post festum*. Nes, kaip mes įsitikinome, naudingi prekybos daiktai nuolatos būdavo nustatomi pagal vadų vartojimo poreikius. Taigi tai, ką randame Bostono pirklių Havajuose sąskaitose ir laiškuose, – tai įvardyti kintantys ginklų, jūrinių atsargų arba vienokios ar kitokios kašmyro rūšies poreikiai, – yra politiškai kontekstiniai polineziečių dieviškumo ženklai. Rinka buvo nepamainoma materialios *praxis* sąlyga – joje kainos būdavo nustatomos pagal neišvengiamas polinezietiškosios *mana* sąvokas.

Galima pratęsti šią mintį ir panašiai aptarti („dekonstruoti") istorinę tokių radikalių dichotomijų kaip „individas" ir „kolektyvas" arba „realybė" ir „ideologija" sintezę. Bet pasakyta jau pakankamai, nes šios priešpriešos yra vienos iš daugelio analogiškų to paties nevykusio konkretumo išraiškų. Realesnė problema glūdi prasmės ir referencijos dialoge, kadangi referencija prasmės sistemai kelia kitų sistemų pavojų – kalbu apie protingą žmogų ir nepripažįstantį kompromisų pasaulį. O šio didesnio dialogo tiesa susideda iš nepertraukiamos tokių dalykų kaip praeitis ir dabartis, sistema ir įvykis, struktūra ir istorija sintezės.

Bibliografija

SANTRUMPOS

HA – Havajų valstybiniai archyvai, Honolulu.
BM – Britų muziejaus biblioteka, Londonas.
MB – Mitchello biblioteka (Naujojo Pietų Velso biblioteka), Sidnėjus.
VDT/Adm – Viešųjų duomenų tarnyba/Admiraliteto tarnyba, Londonas.
RAKSMB – Rytų ir Afrikos kraštų studijų mokyklos biblioteka, Londono universitetas, Londonas.

Adler, Alfred, Le pouvoir et l'interdit, in *Systèmes de signes,* Paris: Hermann, 1978, 25–40.

Adler, Alfred, The Ritual Doubling of the Person of the King, in *Between Belief and Transgression,* red. M. Izard ir A. Adler, Chicago: University of Chicago Press, 1982, 180–192.

Andrews, Lorrin, Pono Andrews laiškai iš Lahaina-luna, gruodžio 2 d.. [1835], *Missionary Herald* 33:390–391, 1836.

Anonymous (of Mitchell), rankr. laiško poniai Strachan iš Spithedo kopija (MB: Safe 1/67).

Bachtin, Michail, *Rabelais and His World,* iš rusų k. vertė Helene Iswolsky, Cambridge: MIT Press, 1968.

Balandier, Georges, *Anthropologie politique,* Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

Barber, James, rankr., Some acct. of the death & remains of Capt. Cook... recd from Joshua Lee Dimsdell Quarter Master of the Gunjara, Dixsono biblioteka (Naujojo Pietų Velso biblioteka).

Barnes, J. A, The Fort Jameson Ngoni, in *Seven Tribes of British Central Africa,* red. Elizabeth Colson ir Max Gluckman, London: Oxford University Press, 1951, 194–252.

Barnes, J. A., *Politics in a Changing Society,* 2-asis leid., Manchester: Manchester University Press, 1967.

Barraclough, Geoffrey, *Main Trends in History,* New York: Holmes and Meier, 1978.

Barrère, Dorothy B., Mary Kawena Pukui, and Marion Kelly, Hula: Historical Perspectives, *Pacific Anthropological Records,* No. 30, Honolulu: Bishop Museum, 1980.

Bayly, William, rankr., A log and journal, kept on board His Majesties sloop Discovery by Wm Bayly astronomer, VDT/Adm 55/20.

Beaglehole, J. C., *The journals of Captain James Cook on his voyages of discovery, III: The voyage of the* Resolution *and* Discovery *1776–1780,* 1 ir 2 d., Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Beaglehole, J. C., *The Life of Captain James Cook,* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974.

Beckwith, Martha, *Hawaiian Mythology,* Honolulu: University of Hawaii Press, 1970.

Beckwith, Martha, *The Kumulipo,* Honolulu: University of Hawaii Press, 1972.

Bell, Edward, Log of the Chatham, *Honolulu Mercury,* 1(5): 55–69, 1929.

Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions IndoEuropéenes,* 2 (t.), Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

Best, Elsdon, Notes on the Art of War, 2, 5 d., *Journal of the Polynesian Society* 11:47–75; 12:32–50, 1902–1903.

Best, Elsdon, Maori Religion and Mythology, t. 1, *Dominion Museum Bulletin,* 10, Wellington: Government Printer, 1976 (1924).

Best, Elsdon, *Tuhoe: The Children of the Mist,* t. 1, New Plymouth: Avery, 1925.

Best, Elsdon, The Whare Kohanga and Its Lore, *Dominion Museum Bulletin,* 13, Wellington: Government Printer, 1929.

Bingham, Hiram, A *Residence of Twenty-One Years In the Sandwich Islands,* New York: Praeger, 1969 [1855].

Binney, Judith, *The Legacy of Guilt: A Life of Thomas Kendall,* Christchurch: Oxford University Press for the University of Auckland Press, 1968.

Bird, John, *The Annals of Natal,* 1495–1545, t. 1, Pietermaritzburg: P. Davis and Sons, 1888.

Bloch, Marc, *French Rural History,* vertė Janet Sondheimer, Berkeley: University of California Press, 1966.

Bloxam, (Rev.) R., rankr., A narrative of a voyage to the Sandwich Islands in H.M.S., Blonde, 1824–1825–1826. National Library of Australia (rankr., 4255).

Bonte, Pierre, Nicole Echard, Histoire et histoires: Conception du passé chez les Hausa et les Tuareg (République du Niger), *Cahiers d'Études Africaines,* 16: 237–296, 1976.

Bott, Elizabeth, Psychoanalysis and Ceremony, Together with Appendix, in *The Interpretation of Ritual,* red. J. S. La Fontaine, London: Tavistock, 1972, 205–237, 277–282.

Bott, Elizabeth, Power and Rank in the Kingdom of Tonga, *Journal of the Polynesian Society,* 90:7–82, 1981.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bradley, Harold W., *The American Frontier in Hawaii.* Gloucester: Peter Smith, 1968 [1943].

Braudel, Fernand, *On History,* Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Bréal, Michel, *Essai de sémantique.* 5-asis leid., Paris: Hachette, 1921.

Brewster, A. B., rankr., The chronicles of the Noikoro tribe, Nacionaliniai Fidžio archyvai (CS2195 FSB2).

Broughton, William R., *A Voyage of Discovery in the North Pacific Ocean... in the Years 1795, 1796, 1797, 1798,* London: Cadell and Davies, 1804.

Bryant, A. T., *Olden Times in Zululand and Natal,* London: Longmans, Green, 1929.

Bryant, A. T., *The Zulu People,* Pietermaritzburg: Shuter and Shooter, 1949.

Buick, T. Lindsay, *New Zealand's First War, Or the Rebellion of Hone Heke,* Wellington: Skinner, Government Printer, 1926.

Buick, T. Lindsay, *The Treaty of Waitangi,* 3-asis leid., New Plymouth (N.Z.): Thomas Avery and Sons, 1936.

Burney, Lt. James, rankr., Journal of Lieutenant James Burney with Captain Jas Cook, 1776–1780, BM: Add MS. 8955.

Burney, Lt. James, rankr., Journal of the proceedings of His Maj[ties] sloop, the Discovery . . ., MB.

Burney, Lt. James, *Chronological history of North-Eastern Voyages,* London: Payne & Foss, 1819.

Burrows, R., *Extracts From a Diary Kept by Rev. R. Burrows During Heke's War in the North in 1845,* Auckland: Upton, 1886.

Byron, George, *Voyage of H.M.S. Blonde to the Sandwich Islands, in the Years 1824–1825,* London: Murray, 1826.

Calvert, James, rankr., Journals of Rev. James Calvert, Methodist Missionary Society Papers, RAKSMB.

Capell, A., *A New Fijian Dictionary.* 4-asis leid., Suva: Government Printer, 1973.

Carleton, Hugh, *The Life of Henry Williams,* 2 (t.), Auckland: Upton, 1874.

Cassirer, Ernst, Le langage et la construction du monde des objets, *Journal de Psychologic Normale et Pathologique* 30:18–44, 1933.

Chadwick, H. Munro, *The Heroic Age,* Cambridge: Cambridge University Press, 1926.

Churchward, C. M., Rotuman Legends, *Oceania,* 9: 462–473, 1938–1939.

Clastres, Pierre, *Society Against the State,* iš pranc. k. vertė Robert Hurley, New York: Urizen Books, 1977.

Clerke, Capt. James, rankr., Log and proceedings, 1776 vasario 10, 1779 vasario 12, VDT/Adm 55/22, 23.

Clunie, Fergus, *Fijian Weapons and Warfare,* Suva: Fiji Museum, 1977.

Colenso, F. W., Contributions Toward a Better Understanding of the Maori Race, N.Z, *Inst. Trans.,*14: 33–48.

Colnett, James, rankr., The journal of James Colnett aboard the *Prince of Wales* and Princess Royal . . . VDT/Adm 55/146.

Commissioner of Public Lands, *Indices of Awards Made by the Board of Commissioners to Quiet Land Titles in the Hawaiian Islands,* Honolulu: Star-Bulletin Press, 1929.

Cook, James, and James King, *A Voyage to the Pacific Ocean. . . in His Majesty's Ships Resolution and Discovery,* 3 (t.), Dublin: Chamberlaine et al., 1784.

Corney, Peter, *Voyages in the Northern Pacific,* Honolulu: Thrum, 1896.

Cowan, James, *The New Zealand wars,* t. 1:1845–1864, Wellington: R. E. Owen, Government Printer, 1922.

Cox, Ross, *Adventures on the Columbia River,* New York: Harper, 1832.

Cross, William, rankr., Diary of Rev. William Cross, 1837 m. gruodžio 28–1837 m. spalio 1, *Methodist Overseas Mission Papers,* No. 336, ML, 1842.

Culler, Jonathan, *Ferdinand de Saussure.* New York: Penguin, 1977.

Cunnison, Ian, History on the Luapula, *Rhodes-Livingstone Paper,* No. 21, Manchester: Manchester University Press, 1951.

Cunnison, Ian, History and Genealogies in a Conquest State, *American Anthropologist,* 59:20–31, 1957.

Cunnison, Ian, *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia,* Manchester: Manchester University Press, 1959.

Dampier, Robert, To *the Sandwich Islands on H.M.S. Blonde,* red. Pauline King Joerger, Honolulu: University of Hawaii Press, 1971.

Davis, C. O., *The Life and Times of Patuone.* Auckland: J. H. Field, 1876.

Délivré, Alain, *L'histoire des rois d'Imera: Interpretation d'une tradition orale,* Paris: Klincksieck, 1974.

Derrick, R. A., *A History of Fiji,* 2-asis leid. Suva: Printing and Stationery Department, 1950.

Diapea, William, *Cannibal Jack,* London: Faberand Gwyer, 1928.

Dibble, Sheldon, *A History of the Sandwich Islands,* Honolulu: Thrum, 1909 [1843].

Diderot, Supplement au voyage de Bougainville ou dialogue entre A et B., in *Le neveu de Rameau et autres textes,* Paris: Livre de Poche, 1972 [1772/80].

Dorson, Richard M., *The British Folklorists,* Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Dorton, Lilikalā, rankr., '*O ka le'ale'a o ka mele ma'i*, or The joy of genital chants, neišspausdinta paskaitų medžiaga, University of Hawaii (*Anthropology*, 498, 1981 pavasaris), 1981.
Dranivia, Solomone, rankr., Nai tukutuku mai na gauna makawa, *Methodist Overseas Mission*, 164, Fiji Museum (originalo fotokopija saugoma MB).
Dumézil, Georges, *Mitra-Varuna*, Paris: Gallimard, 1948.
Dumézil, Georges, *L'heritage Indo-Européen à Rome*, 4-asis leid., Paris: Gallimard, 1949.
Dumézil, Georges, *L'ideologie tripartite des Indo-Européens*, Brussels: Latomus; 1958.
Dumézil, Georges, *Myth et épopée*, 3 (t.), Paris: Gallimard, 1968.
Dumézil, Georges, *Les dieux soverains des Indo-Européens*, Paris:Gallimard, 1977.
Dumont, Louis, *Homo hierarchicus*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
Dumoulin, Jerome ir Dominique Moisi, red., *The Historian Between the Ethnologist and the Futurologist*, Paris: Mouton, 1973.
Durkheim, Émile, Compte-rendu de *Sociologia e storia*, A. D. Zenopol, *L'Année Sociologique*, 9:140, 1905–1906.
Edgar, Thomas, rankr., A log of the proceedings of His Majesty's Sloop Discovery, Charles Clerke, Commander. PRO-Adm 55/21, 55/24.
Elbert, Samuel H., Symbolism in Hawaiian Poetry, ETC.: *a Review of General Semantics*, 18: 389–400, 1962.
Elbert, Samuel and Noelani Mahoe, *Na mele o Hawaii net.*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1970.
Elbert, Samuel H. ir Mary Kawena Pukui, *Hawaiian Grammar.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1979.
Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, Bollingen Series, 46, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1954.
Ellis, William, *An Authentic Narrative of a Voyage Performed by Captain Cook*, 2 (t.), London: Goulding, 1782.
Ellis, (Rev.) William, *Narrative of a Tour through Hawaii, or Owhyhee*, London: Fisher and Jackson, 1828.
Ellis, (Rev.) William, *Polynesian researches: Hawaii.* Rutland, Vt.: Tuttle, 1969 [1842].
Emerson, (Rev.) J. S., rankr., Misionieriaus laiškai, Havajų misijos vaikų bendruomenės biblioteka (Hawaiian Mission Children's Society Library).
Emerson, Nathaniel B., *Unwritten Literature of Hawaii: The Sacred Songs of the Hula*, Rutland, Vt., and Tokyo: Turtle, 1965 [1909].
Endicott, W., *Wrecked among Cannibals in the Fijis*, Salem: Marine Research Society, 1923.
Erskine, John Elphinston, *Journal of a Cruise among the Islands of the Western Pacific.* London: Dawsons of Pall Mall, 1967 [1853].

Evans-Pritchard, E. E., *Social anthropology,* Glencoe, I11: Free Press, 1954.
Evans-Pritchard, E. E, *Essays in Social Anthropology,* London: Faber and Faber, 1962.
Feeley-Harnik, Gillian, Divine Kingship and the Meaning of History among the Sakalava of Madagascar, *Man n.s.,* 13: 402–417, 1978.
Firth, Raymond, *Economics of the New Zealand Maori,* Wellington: R. E. Owen, Government Printer, 1959.
Firth, Raymond, *Elements of Social Organisation,* London: Tavistock, 1971.
Fison, Lorimer, *Tales from Old Fiji,* London: Moring, 1904.
Forbes, Cochrane, Report from Kaelakekua, *Missionary Herald,* 38:154–156, 1842.
Fornander, Abraham, Memoirs, t. 4–6, *Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folklore,* Honolulu: Bishop Museum, 1916–1919.
Fornander, Abraham, *An Account of the Polynesian Race,* 3 (t.), Rutland, Vt.: Turtle,1969 [1878–1885].
Fox, James J., A Rotinese Dynastic Genealogy, in *The Translation of Culture,* red. T. Beidelman, London: Tavistock, 1971.
Frankfort, Henri, *Kingship and the Gods,* Chicago: University of Chicago Press, 1948.
Frazer, Sir James G., *The Golden Bough,* 2-asis leid., 3 (t.) London: Macmillan, 1900.
Frazer, Sir James G., *Lectures on the Early History of Kingship,* London: Macmillan, 1905.
Frazer, Sir James G., *The Golden Bough,* 3-asis leid.,13 (t.), London: Macmillan, 1911–1915.
Frazer, Sir James G., *The Golden Bough,* t. 1, sutrump. leid., (perleistas 1922 m. leid.), New York: Macmillan, 1963.
Freud, Sigmund, *Totem and Taboo,* New York: Random House, n. d.
Freycinet, Louis Claude de Saulses de, *Hawaii in 1819: A Narrative Account,* vertė Ella Wiswell iš leid. *Voyage autour du monde...,* red. Marion Kelly, *Pacific Anthropological Records,* 26, Honolulu: Bishop Museum,1978.
Furet, François; Quantitative History, in *Historical Studies Today,* red. Felix Gilbert ir Stephen R. Graubard, New York: Norton; 1972:
Gardiner, John, The Natives of Rotuma, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 37: 457–524, 1898.
Geertz, Clifford, *The Social History of an Indonesian Town,* Cambridge: MIT Press, 1961.
Geertz, Clifford, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali,* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
Giddens, Anthony, *New Rules of the Sociological Method,* London: Hutchinson, 1976.
Gifford, Edward Winslow, Tongan Society, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin,* No. 61, Honolulu: Bishop Museum, 1929.

Gilbert, Felix ir Stephen Graubard, red., *Historical Studies Today,* New York: Norton, 1972.

Gilbert, George, rankr., Journal of George Gilbert [trečioji Cooko kelionė], BM Add rankr., 38580.

Gluckman, Max, *Order and Rebellion in Tribal Africa.* London: Cohen and West, 1963.

Goldie, W. H., Maori Medical Lore, *Transactions of the New Zealand Institute,* 1904, 37: 1–120, 1905.

Goldman, Irving, *Ancient Polynesian society,* Chicago and London: University of Chicago Press, 1970.

Grey, Sir George, *Polynesian Mythology,* New York: Taplinger, 1956 [1855].

Gudgeon, Lt. Col. C.M.G., Mana Tangata, *Journal of the Polynesian Society,* 14: 49–66, 1905.

Guidieri, Remo, Il *Kula,* ovvero della truffa, *Rassegna Italiana di Sociologia* 559–593, 1973.

Hammatt, Charles H., rankr., Journal of Charles H. Hammett [Sandvičų salos, 1823 gegužės 6–1825 birželio 9], Baker Library, Harvard University.

Hampshire, Stuart, *Thought and Action,* New York: Viking, 1967.

Handy, E. S. Craighill, Polynesian Religion, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin,* 34, Honolulu: Bishop Museum, 1927.

Handy, E. S. Craighill, *Government and Society,* in *Ancient Hawaiian Civilization,* Rutland, Vt., and Tokyo: Turtle, 1965.

Handy, E. S. Craighill ir Mary Kawena Pukui, *The Polynesian Family System in Ka'-u, Hawai'I,* Rutland, Vt., and Tokyo: Turtle, 1972.

Henry, Teuira, Ancient Tahiti, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin,* 48, Honolulu: Bishop Museum, 1928.

Heusch, Luc de, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique,* Bussels: Université Libre de Bruxelles, 1958.

Heusch, Luc de, Le pouvoir et le sacré, *Annales du Centre d'Étude des Religions,* No. 1. Brussels: Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1962.

Heusch, Luc de, *Le roi ivre ou l'originie de l'État,* Paris: Gallimard, 1972.

Heusch, Luc de, *Rois nés d'un coeur de vache,* Paris: Gallimard, 1982.

Hexter, J. H., Fernand Braudel and the Monde Braudelien, *Journal of Modern History* 44:480–541, 1972.

Hindess, B., P. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production,* London: Routledge, Kegan Paul, 1975.

Hiroa, Te Rangi (Sir Peter Buck), *The Coming of the Maori,* Wellington: Maori Purposes Fund Board, Whitecoulls, 1977 [1949].

Hocart, A. M., FN (rankr.), Fijian field notes, mikrofilmo kopija, saugoma Čikagos universiteto bibliotekoje; originalas saugomas Turnbullo bibliotekoje Velingtone).

Hocart, A. M., HF (rankr.), The heart of Fiji, mikrofilmo kopija, saugoma Čikagos universiteto bibliotekoje; originalas saugomas Turnbullo bibliotekoje Velingtone.

Hocart, A. M., WI (rankr.), The windward islands of Fiji, rankraštinis *The Lau Islands, Fiji* originalas, Wellington: Turnbull Library.

Hocart, A. M., Mana. *Man,* 14(46): 97–101, 1914.

Hocart, A. M., Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, *American Anthropologist,* 17: 631–646, 1915.

Hocart, A. M., Lau Islands, Fiji, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin,* Honolulu: Bishop Museum, 1929.

Hocart, A. M., *The Progress of Man,* London: Methuen, 1933.

Hocart, A. M., Sacrifice, *Encyclopedia of the Social Sciences* 13, 1936.

Hocart, A. M., *Caste,* New York: Russell and Russell, 1950.

Hocart, A. M., The Northern States of Fiji, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, *Occasional Publication,* 11, London: The Institute, 1952.

Hocart, A. M., *Kingship,* Oxford: Oxford University Press,1969 [1927].

Hocart, A. M., *Kings and Councillors,* Chicago: University of Chicago Press, 1970 [1936].

Home, Alexander, rankr., Log book of Captain Alex: Home, R. N.... while with Captain Cook on his last voyage, National Library of Australia (rankr. 690).

Howard, Alan, Households, Families and Friends in a Hawaiian-American Community, *Working Papers of the East-West Population Institute,* 19, Honolulu: East-West Center, 1971.

Huber, Peter B., The Anggor Bowman: Ritual and Society in Melanesia. *American Ethnologist,* 7:43–57, 1980.

Hunnewell, James, rankr., Papers of James Hunnewell, Baker Library, Harvard University.

Hunt, John, rankr., Journal of the Rev. John Hunt. Methodist Missionary Sociefy (Box5), RAKSMB.

I'i, John Papa, *Fragments of Hawaiian History,* vertė Mary Kawena Pukui, Honolulu: Bishop Museum Press,1959.

Isaacs, Nathaniel, *Travel and Adventures in Eastern Africa,* red. Louis Herman ir Percival R. Kirby, Capetown: Struik, 1970.

Izard, Michel, and Pierre Smith, *La fonction symbolique,* Paris: Gallimard, 1979.

Jaggar, Thomas James, rankr., Diaries of Thomas James Jaggar, 1837–1843, mikrofilminė rankraščio, saugomo Nacionaliniuose Fidžio archyvuose, kopija, Adelaidės universiteto biblioteka.

Jarré, Raymond, Mariage et naissance chez les Fidjiens de Kadavu, *Journal de la Société des Océanistes,* 2(2): 79–92, 1946.

Johansen, J. Prytz, *The Maori and His Religion,* Copenhagen: Munksgaard, 1954.

Johansen, J. Prytz, Studies in Maori Rites and Myths, *Historiskfilosofiske Meddelelser* 37(4), Copenhagen, 1958.

Kaawa, P. W., rankr., The ancient tabus of Hawaii (*Na kapu kahiko o Hazmii nei*), versta iš laikraščio *Kuokoa,* lapkričio 25, gruodžio 2, gruodžio 9.

Kaawa, P. W., Thrum Collection, Ka Hoomana Kahiko, 29, Honolulu: Bishop Museum Library, 1865.

Kamakau, Samuel M., rankr., Na Mo'olelo Hawai'i, Bishop Museum Library.

Kamakau, Samuel M., *Ruling Chiefs of Hawaii,* Honolulu: Kamehameha Schools Press, 1961.

Kamakau, Samuel M., *Ka po'e kahiko: The People of Old,* vertė Mary Kawena Pukui, red. Dorothy Barrère, Honolulu: Bishop Museum Press, 1964.

Kamakau, Samuel M., *The Works of the People of Old,* vertė Mary Kawena Pukui, red. Dorothy Barrère, Honolulu: Bishop Museum Press, 1976.

Kamokuiki, rankr., Genealogy, AH (G33).

Kanoa, P. (priskiriama), Crime in the Sandwich Islands, *Hawaiian Spectator,* 2: 234, 1839.

Kapiti, Pita, Kumara Lore, *Journal of the Polynesian Society* 22: 36–41, 1913.

Keesing, Felix M., Hawaiian Homesteading on Molokai, in *University of Hawaii Research Publications,* t. 1 (3), Honolulu:University of Hawaii Press, 1936.

Kekoa, E., Birth Rites of Hawaiian Children in Ancient Times, versta iš *Ka Nupepa Ku'oko'a,* 1865 spalio 14, vertė T. Thrum, Thrum Collection 23, Bishop Museum Library, 1865.

Kennedy, Gavin, *The Death of Captain Cook,* London: Duckworth, 1978.

Kepelino, Z., Kepelino's Traditions of Hawaii, red. M. Beckwith, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin,* 95, 1932.

Kepelino, Z., Kepelino's 'Hawaiian Collection'; His Hooiliili Hawaii, Pepa 1,1858, vertė Basil F. Kirtley ir Esther T. Mookini, *Hawaiian Journal of History, 11*: 39–68, 1977.

King, Lt. James, rankr., Log and proceedings [apie trečią Cooko kelionę), HMS Resolution, 1776–1778], (PRO-Adm. Šviesoraštis 55/116, Cooko kolekcija, HA).

Koskinen, Aarne A., Ariki, the First-born, *Folklore Fellows Communications,* 181. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Scientiarum Fennica, 1960.

Kotzebue, Otto von, *A New Voyage of Discovery round the World in the Years 1823, 1824, 1825, and 1826,* 2 (t.), London: Colburn and Bentley, 1830.

Krige, Eileen Jensen, *The Social System of the Zulus.* London: Longmans, Green, 1936.

Krige, Eileen Jensen, ir J. O. Krige, *The Realm of the Rain-Queen*, London: Oxford University Press, 1943.

Kuper, Hilda, *An African Aristocracy: Rank among the Swazi*, London: Oxford University Press, 1947.

Law, John, rankr., Journal of John Law, BM Add rankr. 37327.

Leach, Edmund, The Structure of Symbolism, together with Appendix, in *The Interpretation of Ritual*, sud. J. S. La Fontaine, 239–276, 283–284, London: Tavistock, 1972.

Ledyard, John, *John Ledyard's Journal of Captain Cook's Last Voyage*, sud. James Kenneth Munford, Corvallis: Oregon State University Press,1963 [1783].

Le Goff, Jacques, Is Politics Still the Backbone of History? in *Historical Studies Today*, red. Felix Gilbert ir Stephen R. Graubard, 337–355, New York: Norton, 1972.

Le Goff, Jacques ir Pierre Nora (sud.), *Faire l'histoire*, Paris: Gallimard.

Lester, E. H., Kava-drinking in Viti Levu, Fiji, *Oceania*, 12: 97–121, 1941–1942.

Lévi-Strauss, Claude, *Totemism*, Boston: Beacon, 1963.

Lévi-Strauss, Claude, *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Lisiansky, Urey, *A Voyage around the World in the Years 1803, 1804, 1805, and 1806*, London: Booth, 1814.

Lyons, C. J., Land Matters in Hawaii, *Islander:* liepos 16, liepos 30, rugpjūčio 6, rugpjūčio 13, 1875.

Lyons, John, *Semantics*, 2 (t.), Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Lyth, Richard Burdsall, rankr., Tongan and Feejeean Reminiscences, MB (B549).

Lyth, Richard Burdsall, rankr., Reminiscences, 1851–1853, MB (B548).

Makemson, Maud W., *The Morning Star Rises*, New Haven: Yale University Press, 1941.

Malo, David, On the Decrease of Population in the Hawaiian Islands, *Hawaiian Spectator*, 2: 121–130, 1839.

Malo, David, *Hawaiian antiquities*, vertė Nathaniel B. Emerson, Honolulu: Bishop Museum Press, 1961.

Manby, Thomas, Journal of Vancouver's Voyage to the Pacific Ocean, *Honolulu Mercury* 1(1): 11–15; 1(2): 33–45; (3):39–55, 1929.

Maning, F. E., *Old New Zealand*, Christchurch: Whitcombe and Tombs, 1906.

Martin, John (red.), *An Account of the Natives of the Tonga Islands... from the Extensive Communications of Mr. William Mariner*, 2 (t.), London: Murray, 1817.

McIntyre, W. David ir W. J. Gardner, *Speeches and Documents on New Zealand History*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

Meek, C. K., *A Sudanese Kingdom*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1931.

Menzies, Archibald, rankr., Archibald Menzies Journal of Vancouver's Voyage, BM Add rankr. 32641.

Metge, Joan, *The Maoris of New Zealand, Rautahi.* 2-asis leid., London: Routledge and Kegan Paul, 1976..

Methodist Missionary Society, rankr., Feejee District Minutes and Reports, 1835–1852, RAKSMB.

Morgan, Theodore, Hawaii: A Century of Economic Change, 1778–1836, Cambridge: Harvard University Press, 1948.

Oliver, Douglas, *Ancient Tahitian Society,* 3 (t.), Honolulu: University of Hawaii Press, 1974.

Percy, Walker, Symbol, Consciousness, and Intersubjectivity, *Journal of Philosophy,* 55: 631–641,1958.

Pocock, David, The Anthropology of Time-Reckoning, *Contributions to Indian Sociology,* 7:18–29, 1964.

„The Polynesian" (Havajų laikraštis), Kekauluohi nekrologas, birželio 21.

Portlock, Nathaniel, *A Voyage around the World... in 1785, 1786, 1787, and 1788,* London: Stockdale, 1789.

Préaux, Jean-G., La sacralité du pouvoir royal à Rome, in Luc de Heusch et al., *Le pouvoir et le sacré,* Annales du Centre d'Étude des Religions, 1:103–121, Brussels: Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1962.

Puget, Peter, rankr., Fragments of journals, 1792–1794. BM Add rankr. 17546–17548.

Puget, Peter, rankr., A log of the proceedings of His Majesty's armed tender *Chatham,* 1793–1794. PRO-Adm. 55/17.

Pukui, Mary Kawena ir Samuel Elbert, *Hawaiian-English Dictionary,* Honolulu: University of Hawaii Press, 1965.

Pukui, Mary Kawena, et al., *Nānā i ke kumu* (Look to the Source), 2 t., Honolulu: Hui Hānai. (2 t. išl. 1979), 1972.

Pukui, Mary Kawena ir Alfons L. Korn, *The Echo of Our Song,* Honolulu: University of Hawaii Press, 1973.

Putnam, Hilary, *Language, Mind, and Reality,* t. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Quain, Buell, *Fijian Village,* Chicago: University of Chicago Press, 1948.

Rabuka, Niko, Ai sau ni taro me kilai, *Na Mata:* 154–158, 172–176, 1911.

Reid, A. C., The Fruit of the Rewa: Oral Traditions and the Growth of the Pre-Christian Lakeba State, *Journal of Pacific History,* 12:2–24, 1977.

Remy, Jules, *Ka Mooolelo Hawaii (Histoire Hawaiienne),* Paris: Clave, (Lahainaluna studentų prancūziškas vertimas ir havajietiškas tekstas *Mo'o'olelo* 1838), 1861.

Rickman, Lt. John (priskiriama), *Journal of Captain Cook's Last Voyage to the Pacific,* London: E. Newberry, 1781.
Ricoeur, Paul, *The Contributions of French Historiography to the Theory of History,* Oxford: Clarendon Press, 1980.
Riou, Edward, rankr., A log of the proceedings of His Majesty's Sloop *Discovery,* 1778–1779, VDT-Adm. 51/4529.
Roberts, Helen H., *Ancient Hawaiian Music,* Bernice P. Bishop Museum Bulletin 29. Honolulu: Bishop Museum, 1926.
Roberts, Henry, rankr., A log of the proceedings of His Majesties Sloop *Resolution...* Dixson Library (Naujojo Pietų Velso biblioteka).
Robertson, George, *The Discovery of Tahiti. A journal of the Second Voyage of H.M.S. „Dolphin",* London: Hakluyt Society, 1948.
Rokowaqa, Epeli, Ai tukutuku kei Viti. Suva: n. pub. (šios retos knygos kopija saugoma Nacionaliniuose Fidžio archyvuose), n. d.
Rosaldo, Renato, *Ilongot Headhunting,* 1883–1974, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980.
Rutherford, J., *Sir George Grey,* London: Cassell, 1961.
Sahlins, Marshall, *Moala,* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.
Sahlins, Marshall, L'apothéose du captaine Cook, in *La fonction symbolique,* red. Michel Izard ir Pierre Smith, 307–339, Paris: Gallimard, 1979.
Sahlins, Marshall, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom,* Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication, 1, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.
Sahlins, Marshall, Raw Women, Cooked Men, and Other „Great Things" of the Fiji Islands, in *The Ethnography of Cannibalism,* red. Paula Brown ir Donald Tuzin, 72–93, specialus leidinys, Society for Psychological Anthropology, 1983.
Sahlins, Marshall, Hierarchy and Humanity in Polynesia, *in Transformations of Polynesian Culture,* red. Anthony Hooper, The Polynesian Society, specialus leidinys.
Samwell, David, *Captain Cook and Hawaii,* San Francisco: Magee, (perleistas 1786 m. leidinys *A Narrative of the Death of Captain James Cook*) 1957 [1786].
Sartre, Jean-Paul, *Search for a Method,* vertė Hazel E. Barnes, New York: Vintage Books, 1968.
Saussurė, Ferdinand de, *Course in General Linguistics,* New York: McGraw-Hill, 1959.
Sayes, Shelly Ann, Cakaudrove: Ideology and Reality in a Fijian Confederation, mokslų daktaro disertacija, The Australian National University, 1982.
Schütz, Albert J., red., *The Diaries and Correspondence of David Cargill, 1832–1843,* Canberra: Australian National University Press, 1977.

Schwimmer, Eric, Guardian Animals of the Maori, *Journal of the Polynesian Society,* 72: 397–410, 1963.
Schwimmer, Eric, *The World of the Maori,* Wellington: Reed, 1966.
Schwimmer, Eric, Lévi-Strauss and Maori Social Structure, *Anthropologica,* n.s., 20:201–222, 1978.
Shortland, Edward, *Traditions and Superstitions of the New Zealanders,* 2-asis leid., London: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1856.
Shortland, Edward, *Maori Religion and Mythology,* London: Longmans, 1882.
Simmons, David, *The Great New Zealand Myth,* Wellington: Reed, 1976.
Sinclair, Keith, *The Origins of the Maori Wars,* Wellington: New Zealand University Press, 1972.
Skinner, W. H., The Ancient Fortified *Pa, Journal of the Polynesian Society,* 20: 71–77, 1911.
Smith, Bernard, Cook's Posthumous Reputation, in *Captain Fames Cook and His Times,* red. Robin Fisher ir H. Johnston, Seattle: University of Washington Press, 1979.
Smith, Jean, Tapu Removal in Maori Religion, *Journal of the Polynesian Society* (Memoirs Supplement) 83:1–43; 84:44–96, 1974–1975.
Smith, S. Percy, *Maori Wars of the Nineteenth Century,* Christ-church: Whitcombe and Tombs, 1910.
Smith, S. Percy, Lore of the Ware Wananga, *Polynesian Society Memoirs,* t. 3, 4, 1913–1915.
Stern, Gustaf. *Meaning and Change of Meaning,* Bloomington: University of Indiana Press, 1968 [1931].
Stewart, C. S., *Journal of a Residence in the Sandwich Islands during the Years 1823, 1824, 1825,* Honolulu: University of Hawaii Press,1970 [1830].
Stone, Lawrence, *The Past and the Present,* Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981.
Strawson, P. F., *Logico-Linguistic Papers.* London: Methuen, 1971.
Swayne, C. R., rankr., Lau papers (daugiausia pateikta Swayne), Cambridge University Museum of Archaeology and Ethnology.
Tambiah, S. J., *World Conqueror and World Renouncer,* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
Thomas, John, rankr., Tonga or the Friendly Islands, Methodist Missionary Society (Box 653), School of Oriental and African Studies Library, University of London.
Thompson, E. P., Folklore, Anthropology and Social History, *The Indian Historical Review,* 3: 247–266, 1977.
Thompson, Laura, Southern Lau, Fiji: An Ethnography, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin,* 232. Honolulu: Bishop Museum, 1940.

Thurston, Asa, rankr., Misionieriaus laiškai, Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.

Tippett, A. R., *Aspects of Pacific Ethnohistory,* Pasadena:William Carey Library, 1973.

Toganivalu, Ratu Deve, rankr., A history of Bau, nuorašas saugomas Nacionaliniuose Fidžio archyvuose (F62/247).

Tregear, Edward, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary,* Oosterhout: Anthropological Publications, 1969 [1891].

Trevenen, James, rankr., Marginal Notes to the published account (Cook and King) of Cook's third voyage, perspausdinta kopija saugoma Sinclairo bibliotekoje, University of Hawaii,

Turner, Victor, *The Ritual Process,* Chicago: Aldine, 1969.

Valeri, Valerio, Le fonctionnement du systeme des rangs a Hawaii, *L'Homme* 15:83–107, 1972.

Valeri, Valerio, The Transformation of a Transformation: A structural Essay on an Aspect of Hawaiian History (1809–1819), *Social Analysis* 10:3–41; 1982.

Valeri, Valerio, *The Human Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii.* Chicago: University of Chicago Press.

Vancouver, Captain George, *A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean... in the Years 1790, 1791, 1792, 1793, 1794 and 1795,* naujas leidimas, 5 (t.), London: Stockdale, 1801.

Vansina, J., *Le royaume Kuba,* Musée Royal de l'Afrique Centrale, Annales, Sciences Humaines, No. 49, 1964.

Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et société en grèce ancienne,* Paris: Maspero, 1979.

Vernant, Jean-Pierre, *The Origins of Greek Thought* (knygos *Les origines de la pensée grecque,* 1962, vertimas), Ithaca: Cornell University Press, 1982.

Wagner, Roy, *The Invention of Culture,* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975.

Wallis, Mary David Cook, *Life in Feejee, or, Five Years among the Cannibals,* (By a Lady), Boston: Heath, 1851.

Wallis, Samuel, An Account of a Voyage round the World, in the Years 1776, 1767, and 1768, in *General History and Collection of Voyages and Travels,* red. Robert Kerr, 12:120–241, Edinburgh and London: Blackwood and T. Cadell, 1824.

Wards, Jan, *The Shadow of the Land,* Wellington: A. R. Shearer, Government Printer, 1968.

Waterhouse, Joseph, *The King and People of Fiji,* London: Wesleyan Conference, 1866.

Watt, Sir James, Medical Aspects and Consequences of Cook's Voyages, in *Captain Cook and His Times,* red. Fisher ir Johnston, Seattle: University of Washington Press, 1979.

White, John, *Te Roui, or, the Maori at Home,* London: Low, Marston, Low, and Searle, 1874.

White, John, Maori Customs and Superstitions, in *The History and Doings of the Maoris,* by Thomas Wayth Gudgeon, 95–225, Auckland: Brett, 1855.

White, John, *Ancient History of the Maori,* 6 (t.), Wellington: Government Printer, 1887–1890.

Whitney, Samuel, rankr., Journal of Samuel Whitney, Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.

Wilkes, Charles, *Narrative of the United States Exploring Expeditions,* t. 2, 3, Philadelphia: Lea and Blanchard, 1845.

Williams, Herbert W., *A Dictionary of the Maori Language,* 7-asis leid., Wellington: A. R. Shearer, Government Printer, 1975.

Williams, Thomas, James Calvert, *Fiji and Fijians,* 2 (t.), New York, Appleton, 1859.

Williams, William, *Christianity among the New Zealanders,* London: Seeley, Jackson, and Haliday, 1867.

Wilson, Monica, The Nguni People, in *The Oxfrod History of South Africa,* red. Monica Wilson ir Leonard Thompson, 1: 75–130, Oxford: Clarendon Press, 1969.

Wise, John H., The History of Land Ownership in Hawaii, in *Ancient Hawaiian Civilisation,* by E. S. Craighill Handy, Keneth P. Emory, et al., Rutland and Tokyo: Turtle, 1965.

Wolf, Eric, *Europe and the Peoples without History,* Berkeley: University of California Press, 1982.

Wright, Harrison M., *New Zealand, 1769–1840: Early Years of Western Contact,* Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Wyllie, R. C. (red.), *Answers to Questions Proposed by His Excellency, R. C. Wyllie, His Hawaiian Majesty's Minister of Foreign Relations...* Honolulu: Government Printer, 1846.

Young, Michael W., The Divine Kingship of the Jukun: A Reevaluation of Some Theories, *Africa* 36: 135–152, 1966.

Zimmermann, Heinrich, *Zimmermann's Captain Cook: An Account of the Third Voyage of Captain Cook around the World, 1776–1780,* vertė Elsa Michaelis ir C. French, red. F. W. Howay, Toronto: Reyerson Press, 1930.

Vardų rodyklė

Sahlins, Marshall
Sa66
Istorijos salos: antropologinė studija / Marshall Sahlins;
iš anglų k. vertė Saulius Repečka. – Vilnius:
Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2003. – 227 p.
Bibliogr.: p 209–223. Vardų r-klė: p. 224–227.
ISBN 9986-39-289-6

„Istorijos salos" – tai originali vieno
iš įtakingiausių šiuolaikinių JAV antropologų
Marshallo Sahlinso studija apie kapitono
Jameso Cooko ekspedicijos fenomeną.
UDK392+29+910.4](96)

Marshall Sahlins
ISTORIJOS SALOS

Redaktorė ir korektorė Gražina Pruskuvienė
Dailininkas Romas Orantas
Maketavo Dalia Kavaliūnaitė

2003 02 03. 11,2 leid. apsk. l.
Užsakymas 3.560. Tiražas 2000. 432-oji leidyklos knyga.
Išleido Lietuvos rašytojų s-gos leidykla,
K. Sirvydo 6, 2000 Vilnius.
www.rsleidykla.lt / rsleidykla@is.lt
Spausdino AB spaustuvė „Spindulys",
Gedimino 10, 3000 Kaunas.
www.spindulys.lt





Marshallas **Sahlinsas** (g. 1930) – vienas iš produktyviausių ir garsiausių šiuolaikinių JAV antropologų. Studijavo Mičigano ir Kolumbijos universitetuose. Nuo 1973 m. dėsto antropologiją Čikagos universitete, skaito kviestines paskaitas įvairiose Europos ir Azijos aukštosiose mokyklose. Šio tyrinėtojo teorijos apie Europos ir Polinezijos kultūrų santykius sukėlė nemažai audringų mokslinių diskusijų. Sahlinsas drąsiai kelia aktualius kultūrologijos klausimus, laužo akademinius stereotipus ir kviečia naujai pažvelgti į kultūros bei civilizacijos sąvokas. Pasak jo, homogeniškumas ir heterogeniškumas, modernumas ir tradicija – jau nebe priešingi terminai, ir antropologija privalo iš esmės atsinaujinti, naudodamasi naujais žmogaus gyvenimo modeliais.



ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-39-289-6



REKOMENDUOJAMA
KAINA 17 Lt